

Nordische Philologie

**Schamanistische Züge
in der
altisländischen Überlieferung**

INAUGURAL – DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms - Universität Münster

vorgelegt von

PETER BUCHHOLZ M. A.

aus Saarbrücken

1968

Universitätsbibliothek
LUND

CMI

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 1968

Dekan : Prof. Dr. Heinrich Laueberg

Referent : Prof. Dr. Dietrich Hofmann

Korreferent : Prof. Dr. Karl J. Narr

Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung

INAUGURAL – DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms - Universität Münster

vorgelegt von

PETER BUCHHOLZ M. A.

aus Saarbrücken

1968

Inhalt

A. Vorfragen	5
I. Literaturwissenschaft und Altertumskunde	6
II. Zur Begriffsbestimmung des Schamanismus	8
III. Zur historischen Einordnung eines Schamanismus im nordgermanischen Bereich	14
B. Diskussion der wichtigsten aiel. Belegstellen	22
I. Religiöse Voraussetzungen eines aiel. Schamanismus	22
1. Das Tier	22
2. Seelenvorstellungen	27
3. Die Weltebenen und ihre Verbindung	31
II. Techniken der Ekstaseerregung	34
1. Allgemeines. Nicht und seltener erwähnte Techniken	34
2. Feuer und Hitze	37
3. Vision und übernatürliche Erfahrungswelten	
"draußen" und an Gräbern	39
4. Das "weibische" Element (<u>ergi</u>)	42
III. Der Schamane in Ekstase	46
1. Wiedergeburtsglaube und Initiation	47
2. Unterweltssymbolik: Verhüllen des Hauptes	49
3. Die Seele an Beginn und Ende der Ekstase: "Gähnen"	51
4. Die Seele "auf Reisen"	52
5. Der Schamane als Tier (<u>hamrammr</u>)	56
IV. Funktion und soziale Stellung des Schamanen	60
1. Der Schamane als Magier	60
2. Der Schamane als Dichter	65
3. Der Schamane als Krieger (<u>bereerkr</u>)	68
4. Der Schamane als "Handwerker" (Der Schmied und das Eisen)	71
5. Der Schamane als Gott	75
C. Zusammenfassung	78
Anmerkungen	80
Literatur	97

A. VORFRAGEN

Von einer Arbeit abgesehen¹, sind die Belege zur Frage eines Schamanismus² oder schamanistischer Züge in der altnordischen Überlieferung³ noch nicht zusammenfassend diskutiert worden⁴. Wurde von einem Schamanismus in der "germanischen Religion" - praktisch also in altnordischer Überlieferung - gesprochen, so handelte es sich meist um den - berechtigten - Versuch, Züge in dem so komplexen Bild des Gottes Óðinn mit Hilfe eines weiteren Begriffes aus dem reichen Instrumentarium der vergleichenden Religionswissenschaft und Ethnologie aufzuhellen. Nachdem schon Fritzner 1877 auf Übereinstimmungen zwischen altnordischer und lappischer Zauberpraxis aufmerksam geworden war, vergingen doch fast sechzig Jahre, ehe Strömbäck 1935 die Frage noch gründlicher, und ohne die Richtung jeder Beziehung durch das - sicherlich bestehende - Kulturgefälle zu den Lappen hin von vornherein festzulegen, untersuchte und zu dem Ergebnis kam, der altnordische seiðr sei aus dem lappischen Schamanismus übernommen. Ohlmarks⁵ Kritik an Strömbäck ist insoweit berechtigt, als er verlangt, auch der Schamanismus der übrigen nordeurasischen Völker müsse beim Vergleich berücksichtigt werden. Gegen eine Entlehnung lappischer Zauberpraxis verhält sich Ohlmarks ablehnend. In letzter Zeit ist dann der Begriff des Schamanismus auch bei der Diskussion einiger weiterer der von mir zusammengestellten Belege und Problemkreise aufgetaucht⁶. So kann man sagen, dass das Fehlen einer zusammenfassenden Darstellung weniger auf der Unbekanntheit des Problems als auf den mit seiner Definition zusammenhängenden Abgrenzungsschwierigkeiten und Verästelungen und der demzufolge nicht leichten Anwendung des Begriffs auf Auswahl, Ordnung und Interpretation seiner großen Anzahl von Belegstellen beruht. Dennoch scheint es äußerst wünschenswert, einen Begriff, der sich in der Diskussion von Teilaspekten doch bereits als fruchtbar erwiesen hat, nunmehr in seinem durch ihn selbst gegebenen Gesamtzusammenhang auf seine Tragfähigkeit zu überprüfen und gleichzeitig für die Erkenntnis einer Kultur nutzbar zu machen, deren Bild, wenngleich nur trümmernhaft durch den blinden Spiegel hochmittelalterlicher Geisteswelt zu errahnen, doch archaische Züge bewahrt zu haben

scheint.

Nachdem in den letzten Jahren eine Reihe grundlegender Arbeiten zur Phänomenologie des Schamanismus erschienen ist⁷, erscheint der Zeitpunkt günstig, einen solchen Versuch im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit zu wagen. Zuvor sind jedoch drei Vorfragen zu klären:

1. Haben wir das Recht, Kunstwerke der mittelalterlichen Literatur Skandinaviens als Reservoir aus dem Zusammenhang gerissener Belegstellen zu benutzen und an diese kultur- und religionshistorische Fragestellungen heranzutragen?
2. Was ist überhaupt Schamanismus?
3. Welches ist die Stellung Skandinaviens innerhalb des nordeuropäisch - nordamerikanischen Kulturkreises jener Völker, bei denen dem Schamanismus eine so ausgeprägte Bedeutung zukommt?

I. Literaturwissenschaft und Altertumskunde

Die in der ersten Frage angedeutete Problematik lässt sich verhältnismässig kurz abhandeln. Historische Werke, eddische und skaldische Dichtung können und sollen selbstverständlich auch als Kunstwerke gewürdigt werden; ihr altertumskundlicher Wert ist aber offensichtlich und wird nicht bestritten. Bei der Untersuchung des kulturhistorischen Aussagewertes einzelner Stellen sind natürlich Zusammenhang, Textgeschichte, Traditionen und Glaubwürdigkeit (diese durch den Vergleich mit ähnlichen Belegen aus andern Quellen und durch Gesamtbeurteilung des Textes) in Rechnung zu ziehen - alles Dinge, die unter den Sammelbegriff der Quellenkritik fallen. Quellenkritik ist schlechthin Voraussetzung für die Interpretation mittelalterlicher Texte und im Fachbereich der Nordischen Philologie auch Aufgabe des Literaturwissenschaftlers, der sie um so eher durchführen kann, als es hier noch nicht zur Ausbildung einer "reinen" Literaturwissenschaft (die sich ohne Philologie selbst das Wasser abgräbt) gekommen ist.

Das über Quellenkritik Gesagte gilt für alle altnordischen Quellen, also auch für die Sagas. Nur ist hier die Diskussion von einer mehrhundertjährigen Forschungsgeschichte belastet, bei der es vor allem um die "historische" Verlässlichkeit ging. Die Frage der

Historizität bestimmter Episoden wird sich ohne eindeutige Parallelüberlieferungen - die in den wenigsten Fällen vorhanden sind - kaum beantworten lassen. Aber selbst der Extremfall erwiesener Ungeschichtlichkeit könnte dennoch nicht grundsätzlich gegen altertumskundliche Aussagekraft der betreffenden Stelle, erst recht nicht einer anderen Stelle des gleichen Denkmals sprechen. Es entziehen sich bestimmte Sachverhalte, wie etwa vor allem die Religion, einem Geschichtsbegriff, der nur nach Chronologie oder Entwicklung fragt. Das Problem fängt ja da erst an, wo Baetke glaubt, es durch das - auf Grund des Überlieferungsstandes meist nicht zu widerlegende - Verdikt "unhistorisch" gelöst zu haben. Geschichte im weitesten Sinne ist das, was geschieht, und seine Verfestigung, Spiegelung, Rückprojektion als "Kunde", die, wenn nirgends sonst, doch Realität im Glauben - und in der Distanz! - des Überliefernden und seiner Hörer oder Leser darstellen. Schon solche Realität zu sehen, ist Aufgabe der Altertumskunde und der Literaturwissenschaft! Eine Realität im Sinne des philosophischen Wahrheitsbegriffes lässt sich ja ohnehin etwa auf religiöse Vorstellungen gar nicht anwenden. Aber man kann nicht bestreiten, dass Religion immer Wirkungskraft war, ob in grösserem oder geringerem Masse, ganz unabhängig von einem Wahrheitsgehalt. Selbst eine Literatur, die sich expressis verbis als Lüge bezeichnete, stellte doch allein durch ihr Dasein ebenfalls eine Wirkungskraft dar. Wenn der vorliegenden Arbeit in keinem einzigen Fall der Nachweis gelingt, dass das Überlieferte nicht nur im rein literarischen Bereich eine Daseinsform hatte, so wäre, um es als wissenschaftlich legitimiert erscheinen zu lassen, lediglich erforderlich, Schamanismus für den altisländischen Umkreis eben als einen Komplex literarischer Formen und Konventionen zu definieren - ein Vorgang, der bei Arbeiten zur neueren Literatur schon so selbstverständlich geworden ist, dass er oft als stillschweigende Voraussetzung einfach akzeptiert wird.

Es gibt allerdings Gründe für die Annahme, dass in der altisländischen Saga sich Wirkungskräfte spiegeln, die nicht nur eine rein literarische Existenz geführt haben. Hierher gehört vor allem die Gewissheit, dass der Saga doch eine Art von mündlicher Überlieferung, von Fall zu Fall unterschiedlich, zu Grunde gelegen hat. Damit kommt "Geschichte" in ihren Teilaspekten der Chronologie und sogar -

als Interpretationsmöglichkeit - der Entwicklung wieder in die Diskussion. Für die Forschungssituation ist kennzeichnend, dass eine so gründliche und abgewogene Darstellung wie die von Andersson zu einem Ergebnis kommt, das in der prägnanten Form des letzten Satzes (S. 119) lautet:

"The inspiration of the sagas is ultimately oral."

Übertragen wir die allgemeinen Erwägungen auf den speziellen Fall der vorliegenden Arbeit, ergibt sich

1. für die Methodik: an erster Stelle muss die phänomenologische Beschreibung des Überlieferten stehen. Die Quellenkritik in ihren Aspekten Zusammenhang, Traditionen und Glaubwürdigkeit kann hierbei eine Hilfe geben. Für eine chronologische Festlegung - die nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit ist - wäre auch die Textgsschichts heranzuziehen. Da man schon aus Raumgründen Prioritäten setzen muss, verzichte ich in den meisten Fällen darauf. Oft ist ja auch das Alter der *H a n d s c h r i f t* für die Altersbestimmung des *P h ä n o m e n s* - soweit eine solche überhaupt gegeben werden sollte und kann - eine trügerische Hilfe.
2. für die Ergebnisse: dass Schamanismus⁸ in der Saga nicht bloss literarische Fiktion, sondern auch auserliterarische Wirkungskraft gewesen sein kann, erscheint möglich. In bezug auf die übrigen Literaturgattungen kann es sogar als wahrscheinlich angesehen werden - was wiederum Rückschlüsse auf das gleiche Phänomen in der Saga zulässt.

II. Zur Begriffsbestimmung des Schamanismus

"Eine alle allgemein anerkannt zu bezeichnende Auffassung über die wesensbestimmenden Merkmale des Schamanismus lässt sich in der kaum mehr überschaubaren Literatur nicht erkennen...der unvoreingenommene Beobachter steht einem verschwommenen, konfusem Bild gegenüber und vermag nicht mehr zu sagen, was eigentlich Schamanismus sei." (Vajda 456)

Trotz dieser wenig ermutigenden Sätze kommt Vajda im weiteren Verlauf seines Aufsatzes doch zu einer Umgrenzung des Begriffes, der allerdings als räumlich - zeitlich zu eng festgelegt⁹ erscheint und von dem es unklar bleibt, was nun eigentlich das die Einzelschei-

nungen Verbindende ist - es sei denn, man liesse historische "Entwicklung" als ausreichende Erklärung gelten.

"Der schamanistische Komplex ist ein Produkt von fruchtbaren Wechselwirkungen zwischen südlich-agrarischen und nördlich-jägerischen Kulturen. Er ist weder für die ersteren noch für die letzteren typisch, sondern stellt das Ergebnis kulturhistorischer Integrationsvorgänge dar. Er ist phasologisch jung: jünger als die Kulturen, denen seine Komponenten entstammen. Sein absolutes Alter reicht deshalb möglicherweise nicht weiter als höchstens in die Bronzezeit zurück." (Vajda S. 479)

In bezug auf die Frage, "was eigentlich Schamanismus sei", gibt Vajda keine einprägsame Definition; er zählt vielmehr die Elemente auf, die für den sibirischen Schamanismus kennzeichnend sind: rituelle Ekstase, theriomorphe Hilfsgeister, Berufung, nicht-theriomorphe Schutzgeister, Schamaneninitiation, Jenseitsreise, Kosmologie, Schamanenkampf, Schamanenausrüstung.

Man muss Vajda hier entgegenhalten, dass die von ihm aufgezählten Elemente doch keineswegs als gleichberechtigt anzusehen sind. Auch historisch ist es doch wahrscheinlicher, dass so disparate Bestandteile nicht einfach in einem grossen Sammelbecken zusammengefloßen sind, sondern dass sie sich an einen Kristallisationskern angeschlossen haben werden. Die uns vorliegenden Berichte vom Kampf zweier Schamanen setzen doch eine bestimmte "Ideologie" schon voraus! Die Jenseitsreise ist auch nicht von der Vorstellung eines Weltbaums oder einer in neun Schichten gegliederten Welt abhängig. Zur Schamanenausrüstung wäre zu sagen, dass Vogelkostüm und Skelett-Typus der Tracht auf Verwandlungs- und Wiedergeburtsideen zurückgehen.

So glaube ich, als primäre und wahrscheinlich älteste Elemente aus den neun von Vajda aufgezählten *E k s t a s e*, *H i l f s - g e i s t v o r s t e l l u n g* und *J e n s e i t s r e i s e* herausgreifen zu dürfen, wozu ich als viertes die - anderen Stichworten Vajdas zu Grunde liegenden - *V e r w a n d l u n g s - i d e o l o g i e* stellen möchte. Alle diese Begriffe scheinen mir nur in Verbindung mit einem *S s s l e n* - und/oder *G e i s t e r - g l a u b e n* möglich zu sein, weshalb ich als erstes Ergebnis mit Paulson¹⁰ den Schamanismus als eine *a n i m i s t i s c h e*

I d e o l o g i e (Animismus im weiteren Sinne) bezeichnen möchte. Das Problem einer genaueren Definition und einer dieser entsprechenden historischen Einordnung - soweit eine solche bei religiösen oder magischen¹¹ Phänomenen überhaupt möglich ist - steht also nach wie vor zur Diskussion.

Gegenüber der zu engen Definition Vajdas ist die von Mircea Eliade¹² sicherlich zu weit:

"Une première définition de ce phénomène complexe, et peut-être la moins hasardeuse, sera: chamanisme = technique de l'extase."

In der Folge zieht sich dann Eliade für die genauere Umgrenzung des Phänomens ähnlich wie Vajda auf dessen sibirische Ausprägung zurück¹³:

"Mais ce chamanisme central-asiatique et sibérien a le mérite de se présenter comme une structure, dans laquelle des éléments qui existent diffus dans le reste du monde...se révèlent déjà, dans la zone en question, intégrés dans une idéologie particulière..."¹⁴

Zu der Gleichsetzung Schamanismus = Ekstasetechnik wäre zu sagen, dass die Techniken der Ekstaseerregung - so muss man 'technique de l'extase' wohl verstehen, denn das Verhalten des Schamanen in der Ekstase ist keine Technik mehr, es sei denn, man nähme, der Ideologie zuwider, fortdauernde Bewusstheit an - zwar ein wesentliches Element des Schamanismus darstellen, allein aber zu einer Definition nicht ausreichen.

1955 unternahm Dominik Schröder einen Vorstoß zur Lösung des Definitionsproblems. Zunächst stellt er die sehr berechtigte Frage:

"Welches ist - abgesehen von der historischen Entwicklung - das immanente Strukturgesetz der schamanistischen Gesamterscheinung, das die verschiedenen Elemente zusammenführt, verbindet und durchwandert?" (S. 852)

Es folgt die Antwort:

"Dieses Strukturgesetz kann nur etwas sein, das allen Formen des Schamanismus gemeinsam ist: und das ist die Ekstase." (S. 852)

Ich möchte jetzt nicht näher auf die Wissensbestimmung der Ekstase eingehen; es genügt, wenn sie im Wortsinn als "Ausser-sich-Sein" verstanden wird¹⁵. Da das seelische Geschehen der Ekstase wesentlich in seiner S e i n s w a n d l u n g besteht, die ihre Ursache in der V e r b i n d u n g mit einem ausserseelischen Gegenüber hat¹⁶,

kommt Schröder im Verlauf seiner Untersuchung zu folgender Definition:

"Der Schamanismus ist eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft." (S. 879). Diese Verbindung kann sich als Seelenreise oder als Besessenheit realisieren.

"Institutionsell und formgebunden" bezieht sich auf die "Projektion des schamanistischen Geschehens in äusseren Formen, die sich in festen Bindungen institutioneller, ritueller und darstellerischer Form entfalten" (S. 879).

Die "Verbindung mit dem ausserseelischen Gegenüber" rechtfertigt es, wenn Paulson¹⁷ den Schamanen als "eine Art primitiven Mystiker" bezeichnet. Im Anschluss an Schröder definiert Karl J. Narr¹⁸ Schamanismus als "einen Komplex ekstatischer Praktiken in Verbindung mit Verwandlungs- und Wanderungsideologien". Mit dieser Definition, die der Frage nach schamanistischen Zügen in der altisländischen Überlieferung als Grundlage dienen kann, stellt sich wieder die Frage nach einer historischen Einordnung. Die Gesichtspunkte, die nach Vajda für das lediglich bronzezeitliche Alter sprechen, sind ausnahmslos weggefallen. Von der D e f i n i t i o n ist ein Altersansatz gar nicht herzuleiten. Es gibt keinen Grund für die Annahme, der Mensch könne etwa zu sehr früher Zeit noch keinen Seelen- und Geisterglauben gehabt haben. Auch über das Alter einer generellen Jenseitsvorstellung lässt sich nichts aussagen. Wenn sich Schamanismus überhaupt im archäologischen Fundstoff nachweisen liesse - auch das Fehlen jeder Andeutung könnte die Altersfrage nicht entscheiden -, dann sicher nicht direkt in seinem Kern, der ekstatischen Verbindung mit dem Jenseits, sondern nur in formgebundenen Elementen, die Verwandlungs- und Wanderungsideologien widerspiegeln. Das Gleiche gilt mit Einschränkungen übrigens auch für den engsten Bereich der vorliegenden Arbeit. Wir können nicht erwarten, im Mittelalter oft mit Berichten über echte Ekstase konfrontiert zu werden. Die Butzenscheiben monastischer Schreibkultur erlauben solche Blicke nur ausnahmsweise und quasi aus Versehen. In versteinelter und unverstandener Formgebundenheit können dagegen Einzelelemente doch eher aufs Pergament gelangt sein. Aufgabe des Forschers ist es dann, zu untersuchen, ob und wie er die Steinchen zu einem Mosaik vereinigen kann.

Das Problem eines Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas hat Karl J. Narr¹⁹ untersucht. Das wohl eindrucksvollste Zeugnis ist eine Malsrei²⁰ in der Höhle von Lascaux, "die Darstellung einer ithyphallischen, starr gestreckten und schräg liegenden Gestalt mit einem vogelartigen Kopf. Daneben steht senkrecht eine Stange mit einem Vogel darauf."²¹ Im Anschluss an H. Kirchner (Anthropos 47 -1952- 244 ff.) interpretiert Narr das Bild als schamanistische Szene. Die anthropomorphe Gestalt stellt einen Menschen dar, "der im Zustand völliger Ekstase umsinkt".²² Zu der Vogelsymbolik sind Hilfsgeistvorstellungen und auch konkret sibirische Schamanenstäbe und Stäbe auf Schamanengräbern zu vergleichen.²³ Die Deutung dieses Denkmals und anderer²⁴ gewinnt noch dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass Narr Beziehungen zwischen dem europäischen Jungpaläolithikum und entsprechenden sibirischen Komplexen aufzeigen kann ("Kommandostäbe" und "Venusstatuetten" des Gravettien). Wichtig für die Frage des Alters ist auch die Erkenntnis, "dass der Schamanismus der sibirischen Hirtenvölker mit Frühformen schon in einer jägerischen Kultur wurzelt".²⁵ Die Frage eines "jägerischen Substrats" wird in Skandinavien besonders in bezug auf die Rolle des Tiers (und eines Knochens) in Religion und Magie zu stellen sein. Der Schamanismus stellt also eine durchaus eigengesetzliche Struktur in der Welt früher Religion und Magie dar, deren Spuren - um mehr kann es sich schon nach dem Zustand der Überlieferung nicht handeln - im altisländischen Schrifttum zu verfolgen, für die Erforschung "germanischer" Religion durchaus von Nutzen sein kann. Einige Beiträge zum Wesen des Schamanismus habe ich bewusst vernachlässigt. Sie sind zum Teil - wie Ohlmarks' Unterscheidung zwischen "arktischem" ("grossem") und "subarktischem" ("kleinem") Schamanismus oder wie die weitaus zu bedeutsame Rolle, die er der arktischen Hysterie für die Ausbildung des Schamanismus zuschreibt - von der späteren Forschung mit Recht nicht akzeptiert worden. Dass in der "alten und gängigen Unterscheidung zwischen einem 'weißen' Schamanismus, der im wesentlichen verbunden ist mit der Vorstellung von der Himmelsreise und dem Wirken guter Geister, und dem 'schwarzen' Schamanismus, zu dem die Unterweltsreise und das Wirken böser Geister sowie die Besessenheit des Schamanen gehören"²⁶, zwei Grundhaltungen zum Ausdruck kommen²⁷, möchte ich nur insoweit bejahen, als auf

einer späteren Stufe bei manchen - nicht allen - Religionen mit schamanistischen Zügen das dualistische Denken sich durchsetzte. Für die Ansicht, dass das Gegensatzpaar gut-böse nicht zum ältesten religiösen Gut der Menschheit gehört, muss ich ebenso wie die Verfechter der entgegengesetzten Meinung den Beweis schuldig bleiben. Worauf haben wir nun bei der Durchsicht des altisländischen Materials zu achten? Zunächst auf der Definition unmittelbar entsprechende Züge. Daneben aber kann auf eine Interpretation mit Hilfe nordeurasischer Quellen, in denen die Querverbindungen und die Einordnung mancher Phänomene in eine schamanistische Ideologie erst ganz deutlich werden, nicht verzichtet werden. Das bedeutet nicht, dass immer Parallelen zu zitieren wären. Ein solches Verfahren wäre schon aus Raumgründen nicht zu vertreten. Aber die grossen Gesamtdarstellungen des sibirischen Schamanismus und der sibirischen Religionen müssen immer im Blick bleiben. Ohne Kenntnis der nordeurasischen Erscheinungsformen wäre es töricht, über Schamanismus zu schreiben. Ob es sich nun im nordgermanischen Bereich um einen von Osten, Süden (Reiternomaden) oder Norden (Lappen) "eingewanderten" oder einen "autochthonen" Schamanismus handelt, wird sich nie entscheiden lassen. Im Grunde gibt es wohl gar keine "autochthonen" Religionen. Ob germanische "Einwanderer" (gab es sie?) schamanistische Züge sozusagen im religiösen Gepäck mitbrachten, sie schon vorfanden oder erst geraume Zeit nach einer Einwanderung kennenlernten - wer könnte das entscheiden? Keine Möglichkeit wird man ganz ausschliessen können. Bevor wir in die Diskussion der altisländischen Belege²⁸ eintraten, wird in einem historischen Überblick zu klären sein, ob und wann Möglichkeiten bestanden, mit schamanistischem Gedankengut hauptsächlich ausserhalb des Siedlungsraumes germanische Dialekte sprechender Bevölkerung in Skandinavien in Kontakt zu kommen.

III. Zur historischen Einordnung eines Schamanismus im nordgermanischen Bereich

Vorbemerkung: Bei der Abfassung dieses Kapitels musste ich mich in besonders hohem Masse auf die prähistorische Literatur des Literaturverzeichnisses stützen.

Wir haben gesehen, dass dem Schamanismus in Weet- und Mitteleuropa und vielleicht auch in Sibirien möglicherweise mindestens jungpaläolithisches Alter zugeschrieben werden kann. In Skandinavien stammen die ersten Spuren menschlicher Besiedlung (Segebro bei Malmö) vom Ende der Eiszeit (Bromme-Segebro-Kultur, absolute Datierung um 9000 v. Chr.), also aus einer erheblich späteren Periode. Nichts spricht dagegen, dass auch schon die mesolithischen "Skandinavier" schamanistisches Gedankengut besaßen; das Fundmaterial gibt allerdings auch keine positiven Anzeichen. Die Träger dieser wie auch der späteren mesolithischen Kulturen (Lyngby, Hensbacka/Foena, Maglemose) - es handelte sich teils um nomadische Gruppen, teils um eine halbnomadische Fischerbevölkerung - mögen dem zurückweichenden Eis von Süden nach Norden gefolgt sein. Auf jeden Fall sind Beziehungen zum Süden gegeben. Aus der Maglemose-Periode sind auch Kunstdenkmäler erhalten, meist Tier-, aber auch Menschendarstellungen²⁹. In dieser Zeit könnten Übereinstimmungen der Maglemose- mit der Kunda-Kultur auf Beziehungen zum Osten hindeuten³⁰. Mit der dänischen Ertebølle- und der schwedischen Limhamn-Kultur, deren Axtformen Übereinstimmungen mit der finnischen Suomusjärvi-Kultur aufweisen³¹ - die Ostsee wird sicherlich von Anfang an mehr verbindende als trennende Funktion gehabt haben - stehen wir schon am Übergang zum Neolithikum. In dieser Zeit setzen sich die Kulturbewegungen von Süden nach Norden fort, aber auch der östliche Einfluss wird möglicherweise stärker als im Mesolithikum; "an grundsätzlichen Verbindungen mit westsibirischen Kulturen in früher indogermanischer Zeit ist füglich nicht zu zweifeln".³² Man könnte hier etwa weiterhin Kamm- und Grubenkeramik anführen.³³ Weiter nördlich finden wir in Skandinavien eine Kultur, deren Charakteristikum Gegenstände (vor allem Äxte) aus Schiefer darstellen;³⁴ ein Vergleich der bekannten Kultart von Norrälva, Alunda sn, Uppland,³⁵ mit einer Felszeichnung von

Klubba, Åmøy, Nordland³⁶ zeigt grosse Übereinstimmungen. Ob freilich die steinzeitlichen skandinavischen und karelischen Felszeichnungen dieser Kultur zugeschrieben werden können, ist mehr als unsicher; eine Datierung dieser Denkmäler ist äusserst schwierig. Ob die Felszeichnungen aus dem Osten kommende Kulturströmungen widerspiegeln, scheint zweifelhaft.³⁷ Manche Gravierungen besonders vom Weissen Meer und vom Onegasee könnten schamanistische Elemente enthalten;³⁸ die Bedeutung einer norwegischen Darstellung, die zwei Figuren mit einem trommel- oder rasselartigen Gegenstand zeigt,³⁹ ist unsicher. Die Tontrommeln, Klapperbleche, Rasseln und Glocken des mitteleuropäischen Neolithikums und des Übergangs zur Bronzezeit⁴⁰ lassen an Verwendung bei schamanistischen Praktiken denken. Schliesslich sind schamanistische Kulturelemente "offenbar... von der ausgehenden Bronzezeit bis ins Mittelalter in mehreren Wellen nach Europa eingeströmt und dürfen einmal mit der... Zone der Nordvölker in den Tundren und Waldtundren verbunden werden, zum anderen aber auch ganz besondere mit den Reitervölkern west- oder innerasiatischer Herkunft oder Verbindung, die vornehmlich über die pontischen Steppen und Waldsteppen längs der unteren Donau in die Theisesebene und darüber hinaus gelangten".⁴¹ Mit dem Stichwort "Zone der Nordvölker" ist zugleich das Lappenproblem angesprochen. Ob die Lappen Nachkommen einer nach Norden abgedrängten oder in ihrem ursprünglichen Wandergebiet gebliebenen ältesten Bevölkerung sind oder etwa erst um das Jahr 1000 n. Chr. vom Osten nach Norrland einwanderten⁴², ist - schon wegen der Schwierigkeit einer ethnischen Deutung prähistorischer Kulturprovinzen und auch aus Mangel an geeigneten schriftlichen Quellen - nicht zu entscheiden. Das anthropologische Bild der Lappen entspricht nicht dem der finno-ugrischen Stämme, stellt vielmehr eine recht archaische Variante der Europiden dar. Die Sprache enthält einen erheblichen Prozentsatz (1/3) an Wörtern unbekannter Herkunft⁴³. Die Frage der Herkunft der Lappen wird sich vielleicht nie eindeutig beantworten lassen. Dass die nördlichen Nachbarn der germanisch sprechenden Bevölkerung Lappen waren, schliesen aber die schriftlichen Quellen seit Tacitus⁴⁴ doch wahrscheinlich zu machen. Dass die lappische Religion, wie wir sie aus den Aufzeichnungen der Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts kennen, einen erheblichen schamanistischen Einschlag

hatte, ist eicher. Ins Reich der Fabel muss die Ansicht verwiesen werden, dass Einflüsse kultureller Art, etwa im Bereich von Religion und Magie, immer nur in Richtung des Kulturgefälles (also hier von den Germanen zu den Lappen) verlaufen müseten. Es erscheint mir gar nicht ausgeschlossen, dass gerade schamanistische Züge von Lappland aus in nordgermanische Religion und Magie gelangt sein können. Man muss sich freilich auch davor hüten, Schamanismus in altisländischen Quellen in jedem Fall auf lappische Einflüsse zurückzuführen zu wollen. Das wird schon aus der bisherigen Diskussion des historischen Umkreises deutlich und gilt auch für die frühgeschichtliche Zeit, wo als weitere Kontaktmöglichkeiten nur die Wikingerzüge - vor allem die nach Osten, aber auch die nach Irland - genannt sein sollen. Auf die Darstellung vergleichbarer Phänomene in der auf Irland überlieferten heidnischen Religionsform werde ich im Verlauf der Arbeit verzichten. Jedoch können literarische Motive - etwa die Reise zu den Inseln der Seligen - durchaus auf die altnordische Literatur eingewirkt haben. Solche Dinge hier zu vernachlässigen, glaube ich mich berechtigt, weil es der vorliegenden Arbeit vor allem darauf ankommen muss, die wichtigsten der zahlreichen altisländischen Belege anzuführen und, soweit möglich, aus sich selbst zu interpretieren, was notwendig auf Kosten des Vergleichsmaterials geht.

Das schriftliche altisländische Quellenmaterial bringt, was Beziehungen zum Osten betrifft, hauptsächlich Berichte⁴⁵ - teils rein legendär, teils auch historisch - über Kriegszüge, Besuche, Heiraten und ähnliches. Die historischen - zeitlich und räumlich festlegbaren - von ihnen schildern Ereignisse vor allem des 10. und 11. Jahrhunderts, oft in sehr ausgeschmückter Form. Die übrigen verlieren sich in nebelhafter Vorzeit und unbestimmbarer Geographie⁴⁶, wobei auch öfters die Vorestellung vom Norden als Heimat der Riesen mit hineinspielt.

Der gewöhnliche verbale Ausdruck für Ostfahrt ist fara í austrveg. Der Osten erscheint natürlich nicht immer als einheitlich-undifferenzierter Begriff. An Städten werden etwa erwähnt Hólmgarðr (Nowgorod; einmal - Hálfðanar saga Eysteinsonar XXV,5 /134/ - auch Nógarðar genannt), Kænugarðr (Kiew), Pallteskia (Polozk), Smalenskia (Smolensk) - diese beiden Namen aber nur Þiðreks saga -, Aldeigjuborg (Staraja Ladoga). Grössere geographische Einheiten sind z.B. Garðaríki (das

gesamte bekannte Russland mit Ausnahme der nördlichsten Gebiete, auch das byzantinische Reich), Rússia/Rúzia⁴⁷, in der engeren Nachbarschaft Skandinaviens oder noch dazu gehörig Finnland, Bjarmaland, Kvenland, Kirjálaland (Karelien), Eietland (Estland); an Flüssen und Meeren werden erwähnt Gandvík (Weisse Meer), Dumbshaf (nördliches Eismeer), Kirjálabotn (Finnischer Meerbusen), Vína (Dwina) und Neptr (Dnjepr). Das nachprüfbare geographische Arsenal ist also nicht gerade reichhaltig. Das "Erlebnis der Ferne" bedurfte offenbar für seine Fixierung in der Erinnerung des Namens nicht.

Im Zusammenhang mit unserem Thema beanspruchen einige Stellen noch etwas Interesse. Der aus russischen Quellen und aus Funden bekannte wirtschaftliche und politische Einfluss Nowgorods im Norden wird durch eine Bemerkung der Óláfs saga Tryggvasonar 7 (Hskr. I, 230) bestätigt, nach der in Estland Abgaben für Nowgorod eingezogen werden. Der Yngvars saga víðförla (12. 15. 32) ist bekannt, dass in unserem Gebiet viele Sprachen gesprochen werden. Es handelt sich wohl vor allem um die der im Mittelalter und zum Teil bis in die Neuzeit noch westlich des Urals siedelnden oder umherziehenden finnougri-schen Gruppen. Über wirtschaftliche Gründe der Ostfahrten - die, wie wir sehen werden, auch in den Beziehungen zu den Lappen eine grosse Rolle spielen - berichtet die Landnámabók (Hauksb. 140 /57/):

Skautadar-Skegi het madr agistr i Noregi. hans s(vn) var Biorn er kalladr var Skinna-Biorn. þviat hann var Holmgards fari.

Der Pelzhandel wird auch schon in früheren Zeiten ein Hauptgrund für Reisen in die nördlichen Gebiete Skandinaviens und Russlands gewesen sein. Das skipaleuba des Steins von Skärkind (um 450) ist sicher als skinba-Leuba "Pelz-Leub" zu deuten.⁴⁸ Mit Pelzen hängt auch der Name Bjálkaland (zu russ. belka "Eichhörnchen") zusammen, dessen zauberkundige Bewohner in der Orvar-Odds saga XLI,10 (87) erwähnt werden. Wer erwartet, wegen des nordeurasischen Schamanismus in Berichten über Ostfahrten dauernd auf Zauberei zu stossen, wird enttäuscht.⁴⁹ Man sollte hieraus aber keine weiteren Schlüsse ziehen und berücksichtigen, dass doch vornehmlich über politische Ereignisse berichtet wird, die sich überdies bereits meist um städtische Zentren abspielen.

Nach zwei Quellen scheint eine - wie immer geartete - Beziehung des Gottes Óðinn zum Osten zu bestehen. Es sind die Rinda-Episode

(Rinda ist Tochter des Königs der Rutheni) bei Saxo⁵⁰ und eine Stelle der U-Redaktion der *Heiðreks saga* (S. 67):

...honum (ec. seinem Sohn Sigrlami) fekk Óðinn þat ríki, sem nú er kallat Garðaríki.

Dass solche Überlieferungen ihre Entstehung der Asen-Asia-Theorie verdanken, erscheint mir nicht sehr wahrscheinlich. Eher möchte ich glauben, dass Traditionen über eine "östliche" Herkunft Odins - damit auch sicher mancher seiner Eigenschaften - die Asia-"Etymologie" stützten. Die eckhamanietischen Züge im Bild des Gottes, auf die ich noch (Kap. IV,5) zu sprechen komme, sprechen zumindest nicht gegen die vorgebrachte Vermutung. Der Odinstempel in Bjarmaland, den die Sturlaugs saga starfsama 17 (624) erwähnt, ist sicher auf das Konto phantasiereicher Erzählfreude zu setzen. Schliesslich sei noch erwähnt, dass der zauberkundige Odineheld Starkaðr/Starcatherus nach 6. Saxo V,2 (151) aus Eetland stammt (originem duxisse).

Wir gehen jetzt über zum Bild der Lappen in der altisländischen Literatur.

Als Bezeichnung der - sicher lappischen - Nachbarbevölkerung ist in altisländischen und altnorwegischen Quellen fast ausschliesslich *finnr*, pl. *finnar*, adj. *finnskr* gebräuchlich. Möglicherweise handelt es sich hier um einen Übertragungsvorgang, wie er beim Namen eines fremden Ethnikons häufig zu beobachten ist.⁵¹ Immerhin erscheint der Name "Lappen" in drei mittelalterlichen skandinavischen Quellen: bei Saxo⁵² (*Lappia*), zu Beginn der *Orkneyinga saga*⁵³ (*Lappir*) - der Abchnitt enthält neben viel junger Spekulation vielleicht auch alte norwegische ethnogenetische Überlieferung - und in der jüngeren *Bösa saga* 2 (69) - um 1500 - (*1 Norðlappen*). Die Etymologie des Wortes kann ebenso wenig wie die Herkunft des Finnennamens als geklärt angesehen werden. Die heutige Selbstbezeichnung lautet ja *Sápmi*, *Sápmi*⁵⁴. Die einzige diskutable Hypothese, die überhaupt vorliegt,⁵⁵ bringt das Wort "Lappe" mit dem noch heute in germanischen Sprachen existierenden der Bedeutung "Flicker, Lumpen" in Zusammenhang. Es würde sich dann entweder um eine (unwahrscheinliche) Fremdbezeichnung nach dem abgeriebenen Aussehen oder um eine Übersetzung eines lappischen Terminus in Altnordische handeln. Tatsächlich nennt sich eine kleine lappische Gruppe selbst *vuovje* (Bedeutung: keilförmiges Fleckchen in der Kleidung).⁵⁶

Vornehmlicher Zweck einer Lappenfahrt war die Eintreibung einer Art von Tribut (*finnskattr*), der meist aus Pelzen bestand. Besonders reich an Information hierüber ist die *Egils saga*⁵⁷, aber auch andere Quellen⁵⁸ berichten über einträgliche Fahrten in das Lappengebiet. Die *Hákonar saga* 271 (266) berichtet über einen Friedensvertrag zwischen Hákon und einem Alexandr konungr af Hólmgarði: "...eettu þeir þá frið at einni milli ekattlanda sinna, svá at hvárigir skyldi öðrum ófrið göra Kirjálár né Finnar; ok hólzt eú sætt ekki lengi eíðan." Die lappische Erdhütte (*gammi*) wird z.B. erwähnt in der *Haraldseona saga* 6 (Hskr. III, 312) und der *Orvar-Odds saga* VI,4 (14 f.).⁵⁹ "Die Lappen jagen auf Skiern mit Pfeil und Bogen die Tiere, in deren Felle sie sich kleiden, und sind sehr zauberkundig." So etwa könnte man die Auskünfte Saxo⁶⁰ und der *Historia Norwegiae*⁶¹ auf eine einfache Formel bringen. Bei Saxo heisst es:

Sunt autem Finni ultimi Septentrionis populi, vix quidem habitabilem orbem terrarum partem cultura ac mansione complexi. Acer iisdem telorum est usus. Non alia genere promptiore iaculandi peritia fruitur. Grandis et latis sagittae dimicant. Incantationum studiis incumbunt; venationibus callent. Incerta illis habitatio est vagaque domus, ubicumque feram occupaverint, locantibus sedes⁶². Pandis trabibus vecti conserta nivibus iuga percurrunt.

Die *Historia Norwegiae* schreibt:

Est igitur vastissima eolitus affinis Norwegiae, dividens eam per longum a paganie gentibus, quae eolitus Finnis et bestiis incolitur, quarum carnibus semicrudis vescuntur et pellibus induuntur. Sunt equidem venatores peritissimi, solivagi et instabiles, tugaria coriacea pro domibus insidentes, quae humeris inponentes levigatae asseribus pedibus eubixie (quod instrumentum o n d r o e appellant) et per condensa nivium ac deversa montium agitantibus cervie cum conjugibus et parvulis ave velocius transferuntur. Est enim illorum incerta mansio, prout copia ferarum tempore instante eis dictaverit venationis loca. Ibi infinita numerositas bestiarum, scilicet ureorum, luporum, lyncum, vulpium, eabelorum, lutrarum, taxonum, castorum...Sunt etiam apud Finnos ecuriones quam plures ac mustela, de quarum omnium bestiarum pellibus regibus Norwegiae, quibus et subjecti eunt, maxima tributa omni anno percipiunt.

Was jedoch die meisten Quellen⁶³ von den Lappen zu berichten wissen, sind ihre Zauberkunst und andere übernatürliche Fähigkeiten, die man auch regelrecht erlernen kann⁶⁴; Liebeszauber⁶⁵, Täuschungszauber⁶⁶, Verwandlungszauber⁶⁷, Waffenzauber (die zwölf hreimbjálbar des Þórir hundr)⁶⁸, Krankheitszauber⁶⁹, Wetterzauber⁷⁰, Weissagung⁷¹. Interessant ist die Mitteilung einer späten Fornaldarsaga - der Sörla saga sterka 2o (444) -, dass Falr und Fróðel, tveir bræðr finnskir, sich nach Belieben unter die Erde und wieder nach oben begeben können. Als Nachweis dafür, dass schon in der mittelalterlichen lappischen Religion Schamanismus im engeren Sinne eine grosse Rolle spielte, zitiere ich aus der Historia Norwegiæ (De Finnis. S. 85 f.) den frühesten dieser Art Berichte für den ganzen auseurgermanischen nordeurasischen Raum.

Horum itaque intollerabilis perfidia vix cuiquam credibilis videbitur, quantumve diabolicæ superstitionis in magica arte exercent. Sunt namque quidam ex ipsis, qui quasi prophetae a stolido vulgo venerantur, quoniam per immundum spiritum, quem *g a n d u m* vocitant, multis multa præagia ut eveniunt quandoque percunotati prædicent; et de longinquis provinciis ree concupiscebiles miro modo sibi alliciunt nec non absconditos thesauros longe remoti mirifice produunt. Quadam vero vice dum christiani causa commercii apud Finnos ad mensam sedissent, illorum hospita subito inclinata expiravit; unde christianis multum dolentibus non mortuam sed a gaudis amulorum esse deprædatam, sese illam cito adepturos ipsi Finni nihil contristati respondent. Tunc quidam magus extenso panno, super quo se ad veneficas incantationes præparat, quoddam vasculum ad modum taratantarorum sursum erectis manibus extulit, cetinis atque cervinis formulis cum loris et ondriolis navicula etiam cum remis occupatum, quibus vehiculis per alta nivium et devexa montium vel profunda stagnorum ille diabolicus gaudus uteretur. Cumque diutissime incantando tali apparatu ibi saltasset, humo tandem proetratus totusque niger ut *Ethiops*, spumans ora ut puta freneticus, præruptus ventrem vix aliquando cum maximo fremore emisit spiritum. Tum alterum in magica arte peritissimum consuluerunt, quid de utrisque actum eit. Qui simili modo sed non eodem eventu eum implevit officium, namque hospita eana surrexit et defunctum magum tali eventu interisse eis intimavit: gandum

videlicet ejus in cetinam effigiem innegatum ostio gando in præcutas sudas transformato, dum per quoddam stagnum velocissime prosiliret, malo omine obviasset, quia in stagni ejusdem profundo eudes latitantes exacti ventrem perforabant; quod et in mago domi mortuo apparuit.

Es handelt sich hier ganz eindeutig um eine schamanistische Séance. Der Schamane bringt sich durch Tanz und Schlagen auf einen hohlen Gegenstand (vasculum), vielleicht eine Trommel, in Ekstase und sinkt wie tot nieder. Die Ekstase "missglückt" jedoch, indem der Schamane tatsächlich stirbt, und so wird ein zweiter herbeigeholt, dem es gelingt, die Gastgeberin wieder zum Leben zu erwecken, die ihrerseits die Todesursache des ersten Schamanen aufhellen kann. Im letzten Teil des Berichtes scheinen mir Überlieferungen über das Verlassen des Körpers durch die eigene Seele - etwas derartiges konnte der Verfasser der Historia Norwegiæ schlechterdings nicht erwähnen⁷², über die dienende Funktion des Hilfsgeistes (*gandus*; vgl. an. *gandr*⁷³) und über einen Kampf zweier Schamanen in verwandelter Gestalt, der hier ins Jenseits verlegt und von den Hilfsgeistern "übernommen" wird, vorzuliegen.

Diese Andeutungen zur historischen Einordnung eines altisländischen Schamanismus müssen genügen. Es gab im nordgermanischen Bereich offenbar zu allen Zeiten Möglichkeiten, von der Vor- oder Nachbarbevölkerung oder durch andere Kontakte schamanistische Züge kennenzulernen und auch zu übernehmen; bei allen "Entscheidungen" zwischen Übernahme "oder" Eigenentwicklung wird immer zu beachten sein, dass ohne eine irgendwie verwandte Disposition in der eigenen Religion nichts aus einer anderen "übernommen" wird. Die Frage "autochthon oder fremd" ist für die Religion unbeantwortbar, weil sie falsch gestellt ist.

B. DISKUSSION DER WICHTIGSTEN ALTISLÄNDISCHEN BELEGSTELLEN

I. Religiöse Voraussetzungen eines altisländischen Schamanismus

1. Das Tier⁷⁴

Auf einigen Seiten die "rolle des Tiers in der altisländischen Überlieferung zu umreißen, ist ein Wagnis, das jedoch vom Thema her gerechtfertigt erscheint, wenn man sich die Bedeutung der "Tierschicht" in nordeurasischen Schamanismus und den entsprechenden Religionen überhaupt vergegenwärtigt.⁷⁵ Leider können nur wenige Gesichtspunkte erörtert werden; bestimmte Tiere, wie etwa Wolf, Rabe, Adler, Bär und Schwan würden allein genügend Stoff zu vergleichenden Monographien liefern.⁷⁶ Derartiges muss hier ganz unterbleiben. Auch das Problem der theriophoren germanischen Personennamen⁷⁷ und die Frage der Tierheit seien nur genannt.

Sicherlich hat das Tier schon zu sehr früher Zeit Gedanken und Phantasie des Menschen beschäftigt, zumal wenn es als Jäger täglich mit ihm konfrontiert wurde und dabei oft die Überlegenheit des Tiers in der Anpasstheit an die Umwelt erfahren musste. Ganz zweifellos sind die Vorstellungen vom Herrn der Tiere, von tiergestaltigen Göttern und Ahnen altes religiöses Menschheitsgut. Bis in die Neuzeit beschäftigt das Tier menschliche Phantasie, und eine dichterische Verfestigung als Märchen oder Sage kann immer wieder neu entstehen. So hat die Fülle der Tiere in solchen literarischen Gattungen an und für sich nichts mit einem Weiterleben alter jägerischer Traditionen zu tun; allerdings kann sich altes in Form ganz bestimmter Züge zäh gehalten haben.

Die mehr als rein literarische Bedeutung des Tieres im altnordischen Bereich wird schon deutlich aus zahlreichen Redensarten, wie (drepa niðr illþýði þetta) fyrir örn ok úlf⁷⁸, er fangs ván at frekum úlf⁷⁹, þar er mér úlfins ván, er ek eyrun sá⁸⁰, opt er úlfur í ungum syni⁸¹, kann vera að hier ráði vargar með vífum⁸², fæða soltinn varg á velli⁸³, brytja hröfnum ok vörgum⁸⁴, brytja úlfir ok erni⁸⁵, und Ausdrücken, wie vargr í véum⁸⁶, brennuvargr⁸⁷ und vargrækr ("wolfsfrei" = geächtet)⁸⁸. In erster Linie erscheinen die Leichten-tiere Wolf, Adler und Rabe, der Wolf darüber hinaus als mit grösster Reserve zu behandelndes, ja verabscheuungswürdiges "Tier"⁸⁹. Manche

Redensarten erhalten ihren eigentlichen Sinn nur in der Anwendung auf Menschen. Wir sehen schon, dass eine strenge Trennung - hier Tier, hier Mensch - offenbar nicht besteht.

Tiere sind auch fester Bestandteil der Mythologie⁹⁰: Odins Raben Huginn und Muninn⁹¹, sein Pferd Sleipnir, der Fenriswolf, der Eber Sæhrimnir, die Wölfe Skoll und Hati⁹², Thors Böcke, Freyjas Katzen, die Ziege Heiðrún usw.⁹³. Einige Stellen berichten vom Glauben an Tiere und von an Tiere gerichteten Opfern⁹⁴. Hier scheinen aber christliche Einflüsse (allgemeine Charakterisierung des Heidentums) vorzuliegen; am ehesten möchte ich noch die Bärenverehrung der Flóamanna saga für glaubwürdig halten. Noch schwieriger ist die Beurteilung der Belege, die über magische Eigenschaften von Tieren berichten⁹⁵ - es erscheint unmöglich, hier etwaige Tradition von erzählerischer Phantasie zu trennen. Isoliert steht eine Beleg wie der der Eyrbyggja saga 63 (170-176): der tote Þórólfr bagifótr "geht ein" in einen Stier, der dann Þóróddr Þorbrandsson tötet. Von der Seelenvorstellung her⁹⁶ ist es möglich, dass hier altertümliches bewahrt ist.

Wenn im Traum des Óláfr Geirstaðaálfr ein Krankheitsgeist als Ochse erscheint⁹⁷, so kann man damit eine jakutische Erzählung vergleichen, wo der Pockengeist in Stiergestalt mit dem Schamanen kämpft⁹⁸. Im Zusammenhang mit übereinstimmenden Überlieferungen zum Zauberwettkampf⁹⁹ gewinnt diese Einzelheit an Bedeutung.

Eine alte Beziehung zwischen Königtum und Tier - ihre nähere Bestimmung bleibt unklar - könnte in der zunächst etwas phantastisch anmutenden Überlieferung vom Hund Saurr als König der Trondheimer Gegend bewahrt sein¹⁰⁰. Auf ein kultisches Königsopfer (in Tiergestalt?) könnte der Bericht der Hákonar saga góða 12 (Hskr. I, 164) zurückgehen, nach dem Saurr von Wölfen zerriesen wird.

Götter und Menschen treten öfter in "Tiergestalt" auf. Es kann sich dabei um Reminiszenzen einer Identifikation mit dem betreffenden Tier oder um menschlich - (göttlich -) tierische Mischwesen handeln. Wenn das manche Quellen als bloße Vermummung interpretieren, so handelt es sich da sehr wahrscheinlich um späte Umschreibung. So "erscheinen" etwa der Riese Þjazi als Adler¹⁰¹, die Göttinnen Freyja und Frigg als Falken¹⁰², Heimdallr und Loki in Seehundsgestalt¹⁰³,

Loki als Habicht¹⁰⁴. Dase die vorher erwähnten tierischen Begleiter der Götter eine ursprüngliche Tiergestalt dieser Götter selbst voraussetzen, ist gar nicht allzu wahrscheinlich¹⁰⁵; möglicherweise handelt es sich nur selten um Hypostasen, öfter dagegen um eine Hilfegeistvoretellung. Auch ein in bestimmter Gestalt erscheinender Gott muss nicht "ursprünglich" unter dieser Gestalt verehrt worden sein - die tierische Erscheinungsform ist Ausdruck der göttlichen Freiheit und Wandlungsfähigkeit im Gegensatz zur Festgelegtheit des Menechen.¹⁰⁶ Auch Menechen in "Tierverschleierung" begegnen öfter¹⁰⁷; etwa Gram bei Saxo¹⁰⁸, der "variis ferarum pelliis circumactus...giganteis emularet exuvias"¹⁰⁹. Wenn es von Brynhildr in der Völunga saga 29 (58) heisset, dass sie "svarar af áhyggju af einu eðti, sem álp af báru", so könnte hier eine Erinnerung an ihre Schwanengestalt vertuscht sein. Zuweilen werden Menschen mit Tieren verglichen¹¹⁰; es wird meist nicht klar, ob es sich um einen blossen Vergleich im strengen Sinn oder doch um eine partielle Identifikation handelt. Tiere können Elternstelle vertreten¹¹¹; auch die Voretellung tierischer Eltern - die Tiereigenschaften des Kindes brechen später durch - kommt vor¹¹².

Sind Tier und Mensch nicht weensverschieden, muss auch Kommunikation, Veretändigung möglich sein. Beim Motiv vom eprechenden und verstehenden Tier¹¹³ ist eicherlich in hohem Masse literarische Ausgestaltung möglich. Um hier die Alterefrage zu entscheiden, müssen zusätzliche Indizien hinzutreten. Die eprechenden Schwäne bei Saxo¹¹⁴ z.B. brauchen diese Eigenschaft eigentlich nicht, denn was sie über den gefangenen Königesohn mitteilen, steht auf einem Gürtel, den sie fallen lassen - so könnte das blinde Motiv hier alt sein. Umgekehrt spricht auch enge Verknüpfung mit einer gut von Traditionen gestützten Handlung für Ureprünglichkeit: so wird man Sigurds Vogslepraehenkenntnis nicht als literarische Erfindung abtun dürfen. Auch Sigurds Tochter Kraka versteht die Vogselsprache¹¹⁶.

Nimmt man ein Stück vom Tier in sich auf, so erhält man auch diese Eigenschaften: Essen eines Wolfesherzens macht grausam¹¹⁷, Trinken von Bärenblut bewirkt Tapferkeit¹¹⁸. Eine Ruhmeetat wiederum ist das Beelegen des Bären selbst¹¹⁹.

In zweifellos "jägerischer" Sphäre befinden wir uns mit Vorstellungen wie der Scheu vor dem Aueprechen des Tisrnamens (Tabu) und dem

damit zusammenhängenden Bestreben, das getötete oder lebende Tier irrezuführen, sowie mit dem Motiv der Wiederbelebung aus den Knochen (die bezeichnenderweise ein wichtiger Bestandteil der nordeuropäischen Schamaneninitiation ist). Das deutsch "Bär" entsprechende germanische Wort ist ja eine No-Bildung der Bedeutung "der Braune". Die Tabuierung des ursprünglichen Wortes bedeutet nicht bloß Scheu vor dem Aueprechen aus Furcht vor bösen Folgen, sondern soll den Bären auch irreführen: das Tier soll nicht wissen, dass man es jagen will bzw. gejagt hat. Eine derartige Funktion scheint mir auch bei der bekannten Stelle der Fáfnismál (Str. 2 u. Prosa, Kuhn Edda S. 180) vorzuliegen, wo Sigurðr dem sterbenden Fáfnir gegenüber zunächst seinen Namen verheimlicht:

Sigurðr dulði nafne eins, fyr því at þat var trúa þeira í fornescio,
at orð feigs manns mætti mikít, ef hann þolvaði óvin einom með
nafni. Hann qvað:
Gefuct dýr ec heiti, enn ec gengit hefo
inn móðurlausi mögr;
föður ec ácca, eem fira eynir,
geng ec æ einn saman.

Die Motivierung der Prosa ist zwar plausibel, jedoch scheint mir auch eine etwas verschiedene Deutung möglich: der Jäger verschweigt seinem Opfer den Namen, damit der Geist des Getöteten sich nicht rächen kann. Unabhängig von der genauen Motivierung können Parallelen wie die folgende doch etwas Licht auf die Stelle werfen:

Die ostjakischen Jäger bringen den Bären nach der Erlegung ins Dorf und eingen dabei:

"Von der Tāpar-Frau Söhne sind wir,
Von der Kām-Frau erzeugte Söhne sind wir.
Dem Dorfe der kleinen Mädchen nähern wir uns,
Dem Dorfe der kleinen Burschen nähern wir uns."¹²⁰

"Der Sinn solcher Angaben ist meiner Meinung nach fraglos der, die Seele des Bären irrezuführen, der glauben soll, dass er von einer anderen entfernt wohnenden Ostjakengruppe oder sogar von den Angehörigen eines fremden Volkes getötet worden ist... Es scheint mir... auf eine Irreführung des Bären abgesehen zu sein, indem man ihm mitteilt, man käme in ein Dorf, das gar keine mannbaren Bewohner enthielte, also gewiss keine Männer, die etwa auf eine Bärenjagd hätten gehen kön-

nen."¹²⁰

Ob in der Fáfnismál-Stelle dýr als "Hirsch" oder bloss als "Tier, Lebewesen" zu übersetzen ist, kann für unsern Zusammenhang dahingestellt bleiben.

Beim Wiedererstehen des getöteten Tiers aus seinen unversehrten Knochen handelt es sich ebenfalls um ein Element einer "Jägerreligion"¹²¹. Der locus classicus für den altnordischen Bereich ist die Geschichte von Thors Böcken,¹²² die ich hier nicht zitiere. Weniger bekannt ist eine andere Stelle¹²³, die "nur" die Folgen unachtsamer Behandlung von Knochen schildert - die Auferstehung ist ja häufig von der Vollständigkeit und Ordnung der Knochen abhängig. Sie lautet:

(Þóroddr Snorraeson kommt auf seiner Jämtlandfahrt zu Arnljótr gellini und mit ihm in ein sæluhús.)

"En er þeir mǫtuðusk, þá mælti Arnljótr, það þá engu niðr kasta af matnum, hvártki beinum né mola... Síðan bjoggusk þeir til rekkna... Litlu síðar kvámu þar til hússins menn tólf... En er þeir mǫtuðusk, þá kǫstuðu þeir út beinum öllum. Síðan bjoggusk þeir til rekkna ok lögðusk niðr í seti þar við eldinn. En er þeir höfðu litla hríð sofit, þá kom þar til hússins tröllkona mikil. En er hon kom inn, eópaðisk hon um fast, tók beinin ok allt þat, er henni þótti ætt, ok sló í munn sér. Síðan greip hon mann þann, er næst henni var, reif ok eleit allan, kaetaði á eldinn."

Das Motiv ist hier zwar verdunkelt - die Knochen, die dem Trollweib so munden, locken es zusammen mit dem Lärm an -, aber doch noch zu erkennen.

2. Seelenvorstellungen¹²⁴

Dis in den Quellen häufigsten Motive, die offenbar etwas mit Seelenvorstellungen zu tun haben, sind die fylgja (der "Folgegeist") und der draugr (der "lebende Leichnam"). Bei beiden ist in hohem Masse literarische Formung und Ausgestaltung anzunehmen. Christlicher Einfluss ist wohl nur bei der fylgja wahrscheinlich, und hier wiederum eher bei der (seltener vorkommenden) menschengestaltigen.

Dem draugr eignet oft eine recht massive Körperlichkeit, während fylgjur meist im Traum, auf jeden Fall aber nur in ungewöhnlichen Situationen und Erregungszuständen wahrgenommen werden. Bevor wir die fylgja weiter diskutieren, ist es zweckmässig, auf den draugr und einige andere Begriffe einzugehen.

Die altisländische Literatur ist voll von Spukgeschichten¹²⁵. Lebende Leichname tyrannisieren einzeln oder in Scharen ganze Gegenden. Bekannte draugar sind Glámr (Grettis saga), Hraþpr (Laxdæla saga), Þórólfr bægifótr (Eyrbyggja saga), Klaufi (Svarfdæla saga) und Söti (Harðar saga). Manche draugar zeigen ihre Bössartigkeit auch erst, wenn sie in ihrer Grabesruhe gestört werden. In diesen Fällen ist die Sympathie des Erzählers immer auf seiten des Eindringlings.

G u t m ü t i g e Tote kommen in der ganzen altisländischen Literatur nur an zwei Stellen¹²⁶ vor. In der Gøngu-Hrólfs saga¹²⁷ kommt der tote König Hreggviðr aus seinem Hügel und stellt Hrólf freudlich seine Schätze zur Verfügung. Solche Epieoden sollen wohl die Be-rühmtheit des Helden selbst bei den Toten verdeutlichen. Ursprünglich gehört zu der Vorstellung vom lebenden Leichnam sicher auch die Furcht vor ihm.

Die Toten sind auch den gültigen Rechtsnormen unterworfen: in der Eyrbyggja eaga 55 (150 - 152) werden die Gespenster durch einen formellen duradómr (und eine Meesse!) gebannt. Der Beleg zeigt doch wohl sehr ursprüngliche Rechtsauffassung.

Die gewöhnlichen Mittel zur Vernichtung von Gespenstern sind Verbrennen der Überreste¹²⁸ oder Zerbrechen des Rückgrats¹²⁹. Dadurch wird ein Wiedererstehen unmöglich gemacht. Der gleiche Zweck wird auch schon durch "Umordnen" der Körperteile¹³⁰ erreicht:

"(Án) stakk nefinu í kiof honum, at hann gengi eigi dauðr."¹³¹

Lediglich zur Diskussion stellen möchte ich Laxdæla saga 17 (39), wo

der tote Hrappr in der Tür aufrecht stehend begraben wird, um das Hauswesen zu überwachen. Diese höchst seltene Begräbnisart ist in Nordeurasien nur von der sibirischen Hirschneel bekannt¹³². Bei Holmberg¹³³ lesen wir:

"Die Mokechanen in Karmaly, Kreis Buinsk, haben erzählt, dass der erste Mensch, der auf einem neuen Friedhof begraben wurde, angeblich in stehender Stellung beerdigt und dass ihm ein Stock in die Hand gegeben wurde, da er der "Herr des Friedhofes"...wurde."

Zusammenfassend kann man sagen, dass trotz aller literarischen Tradition die altisländische Literatur doch wohl noch eine ursprüngliche Auffassung spiegelt, nach der die Seele des Toten den Körper nicht verlässt, sondern in ihm weiterlebt.

Neben der "Körperseele"¹³⁴ erscheint im altisländischen Schrifttum noch eine andere Auffassung, die der "Freiseele"¹³⁴ - ein (vielleicht nicht so empfundener) Dualismus, der auch für die nordeurasischen Religionen charakteristisch ist. Da diese Seelenvorstellung vor allem in Belegen über ekstatische Zustände auftaucht, genügt es jetzt, die hierher gehörigen Termini hugr, hamr, hamingja und vielleicht *vörðr kurz zu erörtern.

An. hugr "Geist, Gedanke, Wunsch, Verlangen", nach Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) zu idg. *keuq- "leuchten, glühen" zu stellen¹³⁵, hat in einigen Belegen¹³⁶ (besonders im Plural) eine Bedeutung, die es an fylgja annähert. Noch deutlicher in Richtung einer Seelenvorstellung geht die Kenning tröllkvenna vindr¹³⁷ für hugr. Die schamanistische Ekstase - in der ja die Seele den Körper verlässt - wird in Nordeurasien oft als Zustand grosser Hitze geschildert. Vergleichbare Belege aus dem germanischen Bereich, die die Etymologie stützen könnten, gibt es nicht.

Wichtig für unsern Zusammenhang ist eine Strophe der Hávamál (155. Kuhn S. 43):

Þat kann es íþ tífunda,	ef ec sé túnriðor
leica lopti á:	
ec evá vinnc,	at þeir villir fara
sinna heim hama,	
sinna heim huga.	

Die Strophe bietet besonders im Hinblick auf die letzten Zeilen Übersetzungsprobleme. Besonders schwierig ist, zu entscheiden, wohin

die Genitive sinna hama und sinna huga gehören, ob zu villir fara¹³⁸ oder etwa zu heim¹³⁹. Von der Seite der Bedeutung her wäre die Übersetzung vorzuziehen, die dem Zauberepruch die grösstmögliche Wirkung auf die hamfgr der Hexen gibt. Ob diese es nun vorzogen, ihre hamir nach Beendigung der "Reise" nicht wiederzufinden (l. Übersetzung), oder ob ihnen ein plötzlicher Abbruch der Fahrt und eine plötzliche Rückkehr "heim" lieber war, ist aber nicht zu entscheiden. Allerdings muss die Übersetzung Gerings neben den Hüllen (pl.), die verfehlt werden, auch noch mit dem hamr der túnriðor auf ihrer Fahrt rechnen, also mit drei Hüllen, wogegen Strömbäck mit zwei Hüllen auskommt. Von da her scheint also Strömbäcks Deutung wahrscheinlicher, wenngleich da wiederum eine ungewöhnliche Konstruktion angenommen werden muss.

Der Begriff hamr hat in erster Linie die Bedeutung "Haut, Hülle, Gestalt" und gehört nach Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) zu idg. *kem- "verhüllen"¹⁴⁰. Die Bedeutung "Seele", genauer "Freiseele", wird erst im Zusammenhang mancher Belege¹⁴¹ klar. Auch neunorw. neuschwed. ham "Gespenst" deutet darauf hin.

Zu hamr zu stellen ist hamingja, wohl aus *ham-gengja entstanden und eine Bildung wie hamhleypa, also ursprünglich "die im hamr Gehende". Die Quellen kennen das Wort aber fast nur noch in der abstrakten Bedeutung "Glück"¹⁴².

Ob an. vörðr "Wächter, Wacht" auch die Bedeutung "Seele" hatte, ist unsicher. In der Eiríks saga rauða 4 (207 f.) werden die Hilfsgeister (náttúrur) oder die Seele der Þorbjörg mit einem Lied Varðlok(k)ur herbei- bzw. zurückgelockt. Neuere Belege sichern eine entsprechende Bedeutung für neunorw. vord¹⁴³.

Wenden wir uns jetzt den Zeugnissen über die fylgja¹⁴⁴ zu. Die fylgja eines Menschen erscheint diesem selbst oder einem andern an Wendepunkten des Lebens¹⁴⁵ in Menschen- oder Tiergestalt. Wer die fylgja anderer Menschen¹⁴⁶ sieht, besitzt besondere Fähigkeiten oder befindet sich in einem erregten Zustand. Letzteres gilt auch vom Erblicken des eigenen Folgegeistes. Zu den Erregungszuständen gehört auch der Traum, ein literarisch natürlich äusserst dankbares Motiv. Dass die Seele des Menschen im Schlaf besondere Fähigkeiten hat, ist aber wohl alter Glaube und nicht bloss literarisch. Bezeichnend ist eine Stelle der Njáls saga 12 (37): "Nú tók Svanr til orða ok geispaði

mjök: 'Nú sækja at fylgjur Ósvífrs'." Wie wir noch sehen werden, ist Gähnen oder allgemein weites Öffnen des Mundes ein Anzeichen für beginnende (und endende) Ekstase.

Die Vorstellung menschengestaltiger fylgjur¹⁴⁷ ist, wie oben erwähnt, vielleicht christlich beeinflusst. Es kann sich da aber nur um einen Einfluss auf die Erscheinungsform, nicht auf die Vorstellung selbst handeln. Weit häufiger als in Menschengestalt erscheinen die Folgegeister jedoch als Tiere¹⁴⁸, wieder meistens im Traum, wobei die Einstellung des Träumenden zu den betreffenden Menschen auf deren Erscheinungsform einwirken kann¹⁴⁹. Wie "leibhaftig" die tiergestaltige fylgja mitunter erscheint, sei an einem Zitat (Þorsteins þáttr uxafóts, Flat. I, 279) verdeutlicht:

Þat var einn dag sem oftar, at Þorsteinn kom til Krossavíkr. Hann gekk til stofu. Þá sat Geitir, faðir bónda, á palli ok þuldi í feld sinn, en er pílitrinn kom í stofuna, þá fór hann mjök geystur, sem börnum er títt. Þellr hann á stofugólfinu, ok er Geitir sér þetta, skellir hann upp ok hlær, en er Orný sér piltinn, setr at henni grát mikinn. Pílitrinn gengr innar at Geiti ok mælti: "Hvart þótti þér þetta allbroslegt, er ek féll áðan?" Geitir svarar: "Þat er satt, því at ek eá þat, er þú eátt eigi." "Hvat var þat?" sagði Þorsteinn. "Þat má ek eegja þér. Þá er þú komt í stofuna, fylgdi þér einn hvítabjarnarhúnn ok rann fyrir innar á gólfitt. En er hann sá mik, nam hann staðar, en þú fórt heldr geystur, ok féllt þú um húninn, ok er þat ætlan mín, at þú sér eigi son Krume né Þorgunnar, heldr muntu stærri ættar.

Die nur in der Flat. überlieferte Stelle macht "einen befremdenden Eindruck und wurde...nicht ohne einen Schalk in den Augenwinkeln geschrieben" (de Vries I S. 226 Anm. 2). Möglicherweise wollte sich der Erzähler tatsächlich über die literarische Konvention der Tierfylgja lustig machen. Stolpern über den eigenen Folgegeist ist auf jeden Fall ein einmaliger Zug.

Bei Berücksichtigung aller Belege wird man aber doch den Fylgjen glauben in seinem Kern als heidnische Tradition betrachten dürfen. Totemistische Züge sind nicht ausgechloeen (ættarfylgja!).

Auf die Voretellung eines alter ego bezieht sich der ethnologische Terminus "Nagualismus". Vergleichen lässt sich die nordeurasische Vorstellung von der "Tiermutter" des Schamanen, die diesem nur bei

Geburt, Initiation und Tod erecheint¹⁵⁰.

Fragen wir nach der Stellung der fylgja im anfangs festgestellten Dualismus Körperseele-Freiseele, so lässt sich sagen, daes die fylgja zwar an den lebenden Körper irgendwie gebunden ist (die Quellen bringen keinen Beleg für die "fylgja" eines Toten), aber doch dem entsprechenden Menschen oder andern relativ selbständig gegenüber treten kann, wobei der Betreffende sie nur in einem "be-eonderen" Zustand wahrnimmt. Die fylgja ist streng gsnommen k e i n e S e e l e. In dem Glauben an eine Art geistigen Begleiter und Repräsentanten sind vielerlei Einflüsse (Nagualismus, totemistische Vorstellungen, der Glaube an Gestaltwechsel und die körperunabhängige Freiseele, die christliche Lehre vom Schutzengel uew.) zusammengefloesen. Im altisländischen Schrifttum hat er sich dann zur literarischen Konvention entwickelt.

3. Die Weltschichten und ihre Verbindung¹⁵¹

Neben einer "horizontalen" Weltvorstellung (Miðgarðr, Útgarðr, Norden und Osten als Gebiet der Dämonen) zeigen die aisl. Quellen eine "vertikale", die sich vor allem in den Überlieferungen um die Unterwelt Hel und den Weltbaum Yggdrasill (Láraðr, Mimameiðr) niedergeschlagen hat. Sie soll uns hier besonders beschäftigen¹⁵².

An. hel "Todeegöttin, Totenreich, Tod" gshört zu einem idg. *kel-"bergen, verhüllen"¹⁵³. Das Wort kommt in zahlreichen Redensarten meist in der Bedeutung "Totenreich" vor: heljar bíða¹⁵⁴, heimta ór helju¹⁵⁵, gefa helju¹⁵⁶, leysa ór helju¹⁵⁷, fara til heljar¹⁵⁸, heim til heljar¹⁵⁹, koma (c. dat.) í hel¹⁶⁰, færa til heljar¹⁶¹, vera í helju¹⁶², draga til heljar¹⁶³, nema mér banni hel¹⁶⁴, liggja á heljar þremi¹⁶⁵, kalla til heljar¹⁶⁶, lemja til heljar¹⁶⁷, lemja í hel¹⁶⁸, hafa í helju¹⁶⁹, ganga í opinn munn heljar¹⁷⁰, helju gista¹⁷¹, heleleginn¹⁷², setja í hel¹⁷³, (í) milli heime ok heljar¹⁷⁴, veita helfarar¹⁷⁵, blár sem Hel¹⁷⁶. Vergleichbare Ausdrücke dürften auch hinter 1. Saxo IV,6 (15) "dabit Orco" und 9. Saxo IV, 32 (260) "apud Utgarthiam...relegavit" zu suchen sein. Die Art Olafes des Heiligen hieß Hel, wohl weil sie viele dorthin befördern sollte¹⁷⁷.

Aus den angeführten Redensarten kann man in bezug auf bestimmte Unterweltsvorstellungen nichts entnehmen. Sexuelle Aspekte könnten folgende Stellen andeuten:

"ok mun Hel, húsfreyja þín, leggja þik sér í faðmi" Fóstbr. 4 (138)

"Postera nocte sidem (dem Balderus) Proserpina per quietem astare perspecta post triduum ee eius complexu usuram denuntiat" 3. Saxo III, 7 (69)

Ob aus Zusammenhängen zwischen Totenkult und Fruchtbarkeitsriten solche Vorstellungen entstanden, die dann zu der Auffassung von einer Unterweltsgöttin führten, oder ob die weibliche Totengottheit Hel eine relativ spätere Personifikation ist, lässt sich nicht entscheiden. Als Göttin spielt Hel doch eine relativ geringe Rolle; auch Freyja hat offenbar eine besondere Beziehung zum Totenreich¹⁷⁸. Im Ynglingatal finden sich einige Umschreibungen der Göttin Hel, etwa Jódís Úlfs ok Narfa¹⁷⁹ (die Schwester des Fenriewolfs und des Narfi, zweier "Kinder" Lokis), Loka mör¹⁷⁹, Þyleists bróður mör¹⁸⁰, Hvssörungs mör¹⁸¹. Eine besondere Beziehung zum Pferd scheint glitnis Gnú¹⁸² anzudeuten. Was es mit den Äpfeln der Hel¹⁸³ auf sich hat, ist unklar.

Wenden wir uns jetzt den Vorstellungen von der näheren Beschaffenheit der Unterwelt zu. Ein besonderer Weg (helveg) oder mehrere¹⁸⁴ führen zu ihr: "troða halir helveg"^{184b}, "Brynhildr óc með reiðinni á hslveg"¹⁸⁵. Bei Snorri Gylfag. 49 (SnE I, 178) heisst es "niör ok norör liggir hslveg". Charakteristisch für diesen "Weg" und für die Unterwelt selbst sind die Hindernisse, die sich dem "Reisenden"¹⁸⁶ in den Weg stellen: schreckliche Flüsse¹⁸⁷, die Gjallarbrú¹⁸⁸, die von Móðguör bewacht wird¹⁸⁸, der blutige Höllshund¹⁸⁹, das Höllsntor (hslgrind)¹⁹⁰.

Diese Andeutungen sollen genügen¹⁹¹. Wahrscheinlich bestand die Unterwelt aus mehreren "Etagen":

"níu kom ek heima fyr Niflhl neðan,

hinig deyja ör helio halir." Vafþr. 43 (Kuhn S. 53)

"Fyr Niflhl neðan" möchte ich mit Gering (Eddakomm. I S. 174) als "bis zur N. hinab" übersetzen. Wir denken an die neun Welten, an die sich die völva der Vsp. 2 (Kuhn S. 1) erinnert und die vielleicht in diesem Zusammenhang mit dem miotviör...fyr mold neðan (gleiches Str.) stehen.

Sehr wichtig scheint mir die Lokalisierung der Unterwelt unter seiner Wurzel des Weltbaums:

"Þriär retr etanda á þriá vsga

undan asci Yggdrasils;

Hsl býr undir einni, annarri hrímursar,

þriðio mennzöir menn." Grmn. 31 (Kuhn S. 63)

Die Vorstellung von einem Totenreich an der Wurzel des Weltbaums liegt auch dem Anruf des Hsrrvör in der Hsiðreks saga 3(14), Str. 24, zu Grunde: "vek ek yör alla / undir víðar rötum".

Wir wollen uns für später merken, dass der Weltbaum also einen Zugang zu den verschiedenen Weltsschichten bietet.

Neben Yggdrasill gab es vielleicht noch andere Namen für einen Weltbaum: Mimameiör (Fjölsvinnemál 19-24), Læraör (Grmn. 26 - Kuhn S. 62). Yggdrasill bedeutet doch wohl "Yggs Pferd" (nach dem Hängeopfer an Öðinn und seinem "Selbstopfer" in den Hávamál so benannt), Mimameiör (Quantität des i unklar) vielleicht "Mimis Baum" (Mimisbrunnr unter den Wurzeln des Baums¹⁹²). Læraör geht vielleicht auf ein *Hlérápr zurück ("den so hat maktens övser taket")¹⁹³. Die neben Yggdrasill verwendeten Namen tauchen aber nur gelegentlich auf.

Beziehungen anderswo in der aisl. Prosa (ausser SnE) auftauchenden Bäume¹⁹⁴ zur Weltesche sind ganz hypothetisch. Ein gewisser Zusammenhang wird aber mit dem immergrünen Baum beim Tempel von Uppsala (Adam von Bremen Schol. 138, Ausg. S. 257 f.) bestehen.

Ausser bei Snorri Gylfag. 15 f. (SnE I, 68-76. II, 261-263) erscheint Yggdrasill vor allem in der Völuspá (Strr. 19, 20, 27, 28, 47. Kuhn S. 5-11) und den Grmnismál (Strr. 29-35. Kuhn S. 63 f.). Was es mit dem Hsimdalar hlið der Vsp. 27 (Kuhn S. 6) und dem vöð Valföðrs der Vsp. 27 f. (Kuhn S. 7) auf sich hat, wird sich vielleicht nie ganz klären lassen. Interessant ist die Notiz der Vsp. 20 (Kuhn S. 5), dass die drei Nornen Urð, Vsrðandi und Skuld vom Weltbaum her kommen (þaðan)¹⁹⁵. Die Vorstellungen vieler Völker des alten Orients und Nordeuropas bieten überraschende Parallelen zu den nordischen Belegen¹⁹⁶. Diese Parallelen erstrecken sich zum Teil bis auf die zinsigen Tisre¹⁹⁷ (Adler, Habicht, Eichhörnchen, Hirsche, Schlangen), die sich am Weltbaum zu schaffen machen.

Im Rückblick auf das vorliegende Kapitel (I) und im Vergleich mit den Anschauungen nordsuropäischer Völker kann man sagen, dass im nord-

germanischen Bereich in bezug auf jägerische Elemente, Seelenvorstellung und Weltbild eine Glaubensschicht existierte, die als religiöse Grundlage eines Schamanismus durchaus dienen konnte. In den folgenden Kapiteln ist zu prüfen, ob tatsächlich schamanistische Züge nachzuweisen sind. Da der Begriff der Ekstase konstitutiv für den Schamanismus ist, haben wir zunächst zu untersuchen, ob und auf welchem Wege Personen in unsern Quellen in Ekstase geraten und wie sie sich in der Ekstase verhalten. Anschliessend soll noch die Frage der sozialen Stellung des Ekstatikers erörtert werden.

II. Techniken der Ekstaseerregung

1. Allgemeines. Nicht und seltener erwähnte Techniken

Ganz allgemein besteht der Zweck der rituellen Ekstase darin, die geistig-seelische oder auch körperliche Kraft eines Menechen oder Gottes so zu steigern, dass er von ihm selbst oder der Gemeinschaft als wünschenswert Angesehenes verwirklichen kann. Mit "gewöhnlicher" Potenz können solche Dinge also nicht oder nicht in gleichem Masse vollbracht werden. Die Ekstase ist also zu einem Teil vom Willen und anderen Fähigkeiten des Ekstatikers abhängig. Öfters vermag er sich auch die Tätigkeit anderer Menechen dienstbar zu machen, selbst wenn diese ganz andere beabsichtigten. Zum andern Teil sind natürlich das Ausser-sich-Sein und seine Funktionen ohne Seelen- und Geisterglauben nicht denkbar, und so kann es auch geschehen, dass übernatürliche Wesen in einen Menschen ohne seinen Willen eindringen, von ihm Besitz ergreifen: Besessenheit. Dieser zweite Aspekt tritt jedoch in unsern Quellen sehr zurück, so dass es berechtigt ist, von Ekstasetechnik zu sprechen. Obwohl im allgemeinen der Schamanismus eine teils magische, teils religiöse Erscheinung ist, kann er für unsern Bereich als wichtiger, ja geradezu entscheidender Bestandteil der Magie angesehen werden. So ist der nordeurasische Schamanismus auch vor allem in Untersuchungen zum altnordischen Zauberwesen verglichen worden¹⁹⁸, allerdings mehr von der Seite der offenkundigen Übereinstimmungen des Verhaltens bei vollendeter Ekstase, weniger

von den Techniken her. Das Problem der Etymologie des Wortes seiðr, das Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) mit spärlichen Beispielen zu einem idg. *seito-s "incantatio" stellt, kann nicht als gelöst betrachtet werden. Vielleicht sollte man Zusammenhang mit einem idg. *qsei- "licht, hell" und an. seiðr "Kohlfisch" doch nicht ganz ausschliessen, wenn man die oben erwähnte Bedeutung der Hitze und des Glühens bei der Ekstase sowie die verbreitete Vorstellung von der Seele in Fischgestalt, die sich freilich in isl. Quellen so gut wie nicht niederschlägt¹⁹⁹, berücksichtigt. Dann bliebe natürlich noch die Frage der Wortbildung zu klären.

Man sollte meinen, dass allgemeine Erregungszustände, wie sie in den Quellen etwa im (sehr häufigen) Rotwerden oder Farbwechsel, im Anschwellen (vb. brútna), im ausdrucksvollen Spiel der Augenbrauen (láta síga brún á nef)²⁰⁰ oder in der Redensart springa af harmi²⁰¹, af mæði²⁰² erscheinen, nach dem oben Geeagten für unser Thema nicht in Frage kommen. Eine einzige Quelle²⁰³ scheint aber doch einen solchen Zustand als Vorstufe einer im magischen Sinne "gefährlichen" Ekstase zu schildern:

Sveinungr var þústin mjök ok litverpr. Stundum var hann bleikr sem bast, en stundum svartr sem jörð. Nær horfðu fram öll hárin eptir haus hans. Þeir þóttust þá mega sjá, at honum var mikit í skapi, ok áttu þar ekki við hann, fyrir þat at þeir höfðu þat fyrir eatt, at þá mundi Sveinungr hafa tryllt at þeim, ef þeir hefði Auetmanninum nátt.

Was die Quellen über das äussere Gehabe des Ekstatikers sagen, ist ja sehr wenig²⁰⁴, so dass von da her die Möglichkeit fehlt, die Verlässlichkeit der Stelle zu überprüfen. Unwahrscheinlich wirkt die Schilderung nicht.

Als Bestandteile fast jeder eibirischen Séancenschilderung finden wir Tanz, Trommelschlag und andern Lärm. Um sich in Ekstase zu versetzen, braucht der Schamane öfter Rauschmittel wie Alkohol und Tabak; auch Hitze und Dampf spielen eine Rolle. Daneben kommen Fasten, langes Wachbleiben, körperliche Qual, seltener geschlechtliche Exzesse und die Hilfe toter Schamanen, diese nur bei der Initiation, vor. An gegenständlichen Hilfsmitteln sind Trommel, Schamanenstab, oft die Kopftracht und der Gürtel unentbehrlich. Fast alle diese Dinge finden sich auch in unsern Quellen, jedoch fehlt der

Tanz, die sibirische Ekstasetechnik par excellence, völlig; der einzige Beleg für eine Trommel²⁰⁵ ist äusserst unsicher, und die Stellen, die den Rausch in "übernatürlichen" Zusammenhängen zu bringen scheinen, sind rätselhaft²⁰⁶ - allerdings sind hier doch der Dichtermet²⁰⁷ und auch die Namen des Bieres der *Alvíssmál* 34 (Kuhn S. 129) zu berücksichtigen. Es ist doch bedeutsam, dass an. ql von run. alu (einem sicher magischen Wort) nicht getrennt werden kann, oder dass die Getränkebezeichnung veig eigentlich "Kraft" bedeutet. So kann es wohl eher als Zufall angesehen werden, dass dieser Aspekt der Ekstasetechnik nur indirekt fassbar ist. Was das Fehlen des Tanzes und der Trommelbegleitung betrifft, so sollte man es nicht überbewerten, zumal alle anderen Techniken belegt sind. Ein Grund für diesen "Mangel" lässt sich wohl kaum angeben. Auch hier wird man den Zufall der Überlieferung in Rechnung stellen müssen; auf einen Rundtanz der Helferinnen bei der Séance deutet die Bemerkung der *Eiríks saga rauða* 4 (208) "*slógu þá konur hring um hjallinn*" hin.

Der in aisl. Quellen zum überaus häufigen literarischen Motiv gewordene Traum, der visionäre Aufschlüsse gibt oder fylgjur sichtbar macht, braucht hier nicht behandelt zu werden. Sicherlich kann der Zustand des Träumenden ein echt ekstatischer sein, in dem seine Seele Verborgenes wahrnimmt; äusserlich ist das aber nicht feststellbar, so dass der Traum nicht unter Ekstasetechniken eingeordnet werden kann.

Eine echte Technik stellt die freiwillig selbst oder von andern herbeigeführte körperliche Qual dar. Zu den hierher gehörigen Quellenbelegen zählt auch Odine Hängen am Baum²⁰⁸. In der *Prymskvíða* gelingt es Þórr, als Freyja verkleidet, dem Riesen Prymr den gestohlenen Hammer wieder abzulisten. Verschiedenes erweckt natürlich des Riesen Verdacht; zum Glück ist da in alsnotra ambót, die den grossen Appetit und die funkelnden Augen der "Göttin" einleuchtend erklären kann:

Át vætr Freyja Átta nóttom,
svá var hon óðfús í iðunheima...

Svaf vætr Freyja Átta nóttom,

svá var hon óðfús í iðunheima. Prymskv. 26.28 (Kuhn S. 114 f.)

Ist es Liebessehnsucht, dass "Freyja" acht Nächte²⁰⁹ weder isst noch schläft? Dass es sich hier nicht um eine von der ambót ad hoc erfunde-

dene Erklärung handelt, dürfte einleuchten. Þórr bleibt acht Nächte wach und fastet, um dann in der neunten Nacht²¹⁰ die Riesen zu töten. Es handelt sich hier um magische Kräftigung des Gottes durch die Ekstasetechniken des Fastens und der Schlaflosigkeit.

Eine Interpretation hat zusätzlich die poetische Wirkung der Stelle (Witz) zu berücksichtigen, die sich, dem Weesen des Witzes entsprechend, in der "Umbiegung" der geschilderten religiösen Grundlage entfaltet.

2. Feuer und Hitze

Wohl in jeder Religion hat das Feuer seine Bedeutung. In unserm Bereich ist die Rolle des Feuers keineswegs auf die Ekstasetechnik beschränkt. Ein Beleg²¹¹ erwähnt geweihtes Feuer; in einer späten Quelle²¹² werden Götterstatuen am Feuer gewärmt. Land wurde in Besitz genommen, indem man es mit Feuer umritt oder umging²¹³ oder auch einen brennenden Pfeil darüber schoss²¹⁴. Gespenster und Wiedergänger werden durch Feuer vertrieben²¹⁵. Mit Ekstase haben solche Belege nichts zu tun. Sie sollen hier lediglich die religiöse Multivalenz des Feuers verdeutlichen.

Unklar in ihrer Bedeutung sind Stellen, die die Überwindung feuriger Hindernisse schildern²¹⁶. Dass ein Ergebnis magische Kräftigung war, ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht zu beweisen.

Den haugaeldr²¹⁷ als blossen Schein des verborgenen Schatzes zu interpretieren, wäre sicher zu oberflächlich; er ist eher ein sichtbares Zeichen des "Fortlebens" des Toten, mit der vom Ekstatiker ausgehenden Hitze²¹⁸ zu vergleichen, seine Wahrnehmungsfähigkeit, die den Hügel bewacht. Indirekt ist also über die Seelenvorstellung wohl eine Beziehung zur Ekstase gegeben.

Im Hauks þáttur hábróks (Flat. II, 67 f.) begegnen wir einer Heiðr (der Name wird öfter für völur gebraucht), die, an einem Feuer sitzend, gähmend ihre Besucher auf künftige Verwundungen abtastet. Der Zusammenhang mit Zukunftsschau und Gähnen (Anzeichen der erforderlichen Ekstase) macht wahrscheinlich, dass auch dem Feuer eine besondere Bedeutung zukommt. Auch in der Séancenbeschreibung der *Færeyinga saga* 40 (59) sitzt Þrándr "á stól milli e l d s ok grindanna". Auch die höchste magische Kräftigung, eine Wiedergeburt, kann vom

Der Hügel wird hier erst aufgeworfen, ist also kein Grabhügel. Jedoch wird man sicher das Sitzen auf dem Ahnengrab als ursprünglicher betrachten dürfen. Von der Ideologie eines Sakralkönigtums her ist der Zusammenhang klar: der König erhält Kraft und Fähigkeiten des Ahnen "aus dem Grab". Diese Deutung würde es an und für sich schon rechtfertigen, das Sitzen von Königen auf dem Grabhügel in unsern Zusammenhang einzuordnen; wir wollen aber lieber versuchen, weitere Quellen zu finden, zu deren Interpretation keine Hypothese erforderlich ist.

Ein Z w e c k des sitja úti wird in folgender Stelle angegeben:
 Svá segja menn, at Gunnhildr, er Símun hafði átt, fóstira Hákonar, létu sitja úti til sigrs Hákonar, en þat vitraði, at þeir skyldu berjask við Inga um nótt, en aldri um dag, kvað þá hlýða mundu. En Þórdís ekeggja er sú kona nefnd, er sagt er, at úti eat, en eigi veit ek eann á því.²²⁹

Um magische Kampfesvorbereitung handelt es sich vielleicht auch, wenn in der Ketils saga hänge 5 (133) Ketill sich auf den Árhaugr ímót veðrinu setzt.

Auf einem Grabhügel liegend, träumt Þorsteinn uxafótr²³⁰, er erhalte von dem haugbúi Gold. Dieses Gold, beim "Aufwachen" tatsächlich vorhanden, gibt Þorsteins Mutter, als er es ihr unter die Zunge legt, die Sprache wieder. Der Kontakt mit dem Toten hat Þorsteinn offenbar die (gegenständlich gebundene) Kraft zur Krankenheilung verliehen. Dass Sitzen auf dem Hügel nicht nur ungeahnte Fähigkeiten, sondern sogar eine völlige Umwandlung der Persönlichkeit bringen kann, bezeugt die Helgaqviða Híorvarðssonar²³¹:

Híorvarðr oc Sigrínn áttu son mikinn oc vana. Hann var þegull; ecki nafn festiz við hann. Hann eat á haugi; hann sá ríða valkyrior nío, oc var ein gøfugligust. Hon kvað:

Síð mundu, Helgi,	hringom ráða,
rícr rógapaldr,	né Rögulevþlóm
- grn gól árla -,	ef þú ert þegir,
þóttu harðan hug,	hilmir, gíaldir.

Auf dem Hügel sitzend, erhält der stumme Namenlose, der die Geisterwesen sieht, Namen, Sprache (Str. 7), ein Schwert (Str. 8 f.) und die Kraft zur Rache. Ich glaube, dass das Sitzen auf dem Hügel dabei eine ganz entscheidende Rolle spielt. Natürlich ist die Anekdote,

alles wäre "auch so" geschehen, nicht zu widerlegen. Einer Deutung, die den gesamten Textzusammenhang berücksichtigt (also auch "hann sat á haugi"), ist jedoch in jedem Fall der Vorzug zu geben.

Der Glaube an die magische Nutzbarmachung der Kräfte der Toten durch Kontakt mit ihnen²³² ist nicht auf den nordgermanischen Bereich beschränkt. Ganz ähnliches finden wir - um zwei mögliche Berührungszonen herauszugreifen - in Irland²³³ und in Sibirien. Eine jakutische Überlieferung²³⁴ sei hier zitiert.

"Jener Ärmste, den man vollkommen zerschlagen hatte, der über und über mit Wunden, Blutergüssen und blauen Flecken bedeckt war, kroch auf allen Vieren zum Westufer des Sees. Dort begab er sich auf eine hohe Landzunge, wo auf einem Gerüst die Knochen des verstorbenen Schamanen Basyllai in einem Brettersarg lagen. Er kletterte auf das Gerüst hinauf und legte sich quer darüber. Den Holzschaft seines Brecheisens hatte er übrigens mitgenommen. Mit diesem Schaft klopfte er an den Sarg und wandte sich mit folgenden Worten an den Geist des verstorbenen Schamanen:

O, mein Älterer Bruder! Hast du Ohren, um zu hören, hast du Augen, um zu sehen? Darum, weil du tot daliegst, ist mir hier dieses Unglück zugestossen! Ich bin zu dir gekommen, weil mein dickes Blut vergossen, mein ganzer Körper zerschnitten worden ist. Sieh her, was man aus mir gemacht hat! In diesem Zustand hat mich der Fürst von Bachsyrt, Dzellengej, gebracht. Er wollte uns den grossen Debilitte-See für sich wegnehmen und kam mit zwanzig Leuten und vierzig Schlittenführern hierher und hat mit Gewalt das ganze Schilf des Sees abgemäht. Beschütze uns, hilf und rette!

Mit solchen Reden klopfte er an das Grabgerüst. Kaum hatte er jedoch diese Worte ausgesprochen, als sich direkt vom Erdboden unter dem Grabgerüst ein Wirbelwind in die Höhe wand. Staub wurde herumgewirbelt, und sofort bildete sich eine Windhose von der Grösse eines rindegedeckten hohen jakutischen Zeltes. Unter donnerartigem Getöse und mit schrecklicher Gewalt eilte der Wirbelsturm dem See zu..." So erhält Dzellengej seine verdiente Strafe.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Quellen in bezug auf sitja úti und sitja á haugi eine ziemlich lakonische Sprache reden. Immerhin zeigen manche Quellen eindeutig, dass man dadurch Fähigkeiten erlangen kann, die man vorher nicht besessen hat. Weitete man den Kreis

der Belege über das blosse Vorkommen der erwähnten Termini technici hinaus aus, so sieht man, dass der Glaube, sich Kraft und Wissen der Toten nutzbar machen zu können, im germanischen und aussergermanischen Bereich durchaus verbreitet war.

Die Zuordnung der erörterten Quellen zu den Techniken der Eketase-erregung erhält ihre Berechtigung nicht aus ihrer isolierten Deutung, sondern aus der vom Seelen- und Geisterglauben her begründeten Annahme, dass zum Kontakt mit der Seele des Toten ein besonderer Zustand seelischer "Beweglichkeit"²³⁵, Sensibilität und Wahrnehmungsfähigkeit und am Ende ein Ausser-sich-Sein des Beschwörenden erforderlich ist. Durch körperliche Nähe wird die Kontaktaufnahme erleichtert. Ohne den Glauben an die Möglichkeit des ekstatischen Austritts der Seele aus dem Leibe²³⁶ ist es nicht möglich, alle hierher gehörenden Quellen zufriedenstellend zu interpretieren.

4. Das "weibliche" Element (ergi)

Die Einordnung geschlechtlicher "Unnatur" unter die Ekstasetechniken kann sich nicht nur auf sibirische²³⁷ und einige der im folgenden erwähnten isl. Quellen stützen, sondern auch allgemein auf die fraglose Bedeutung des Sexuellen zur Herbeiführung eines gesteigerten Erregungszustandes. Handelt es sich darüber hinaus bei dem Ekstatiker um einen sexuell "abartigen" Menschen, so liegen die Voraussetzungen für "erfolgreiche" Ekstase noch günstiger, weil er die Potenzen von Mann und Weib in sich vereinigt. "Der kultische Geschlechtswandel ist in erster Linie ein Mittel, eine spezifische Abweichung von der Norm, hier der hetero-sexuellen Geschlechtseigenarten, als Ausdruck einer gesteigerten magisch-religiösen Wirkungsmächtigkeit zu sehen. Ähnlich den Zwillingen, unregelmässig Zahnenden, albinotischen Wesen usw. gelten die geschlechtliche Abweichungen zeigenden Wesen als von Geismächten Auserwählte und besondere Begabte."²³⁸

In einer Literatur, die die "männlichen" Werte so betont wie die altisländische, und die darüber hinaus natürlich von der kirchlichen Sexualmoral beeinflusst ist, können wir Spuren solcher Hochschätzung allenfalls noch funktional feststellen, d.h. eben in der Rolle des Geschlechtlichen im Kult (der so gut wie nicht geschildert wird) und der Magie. Geschlechtliche "Unnatur" und Weiblichkeit wird durchweg als

schimpflich betrachtet und zählt zu den schlimmsten Vorwürfen. Das "Weibliche" ist ganz zum "Weibischen" geworden. Selbst Olaf der Heilige billigt den berechtigten Zorn des Þormóðr Kolbrúnarskáld:

Illr þótti mér jafnaðr þeira við mik, því at þeir jöfnuðu mér til merar, tölðu mik svá vera með mönnum eem meri með hestum. Konungr mælti: Várkunn var þat, at þér mislíkaði þeira umræða...²³⁹

Eine ausführlichere Schilderung²⁴⁰:

...en hitt var glámsýni í vár, er þú reitt til várpinge, at þú varaðisk eigi þat, er Steingrímur hafði stóðhest selfeitan, ok lagðisk hann upp at baki þér, en merrin sú, er þú reitt, var mögr, ok fell hon undir þér, ok hefi ek eigi spurt til sanne, hverjum þá slauðraði, en hitt sá menn, at þú vart lengi fastr, því at hestrinn lagði fœtrna fram yfir kápuna... Varðtu þá svá hræddr, at þú brátt þér í merar líki, ok váru slíkt firn mikil...

Solche Dinge scheinen auch beliebter Vorwurf für Bilddarstellungen gewesen zu sein (die Denkmäler selbst sind verständlicherweise nicht erhalten):

Þess er nú við getit, at hlutr sá fannsk í hafnarmarki Þórðar, er þvígít vinveittligra þótti; þat váru karlar tveir, ok hafði annarr hœtt blán á hœfði; þeir stóðu lútir, ok horfði annarr eptir öðrum. Þat þótti illr fundr, ok mæltu menn, at hvárekie hlutr væri góðr, þeira er þar stóðu, ok enn verri þess, er fyrir etóð.²⁴¹

Von zu einem bestimmten Zweck beabsichtigter Eketase ist in diesen Quellen nicht die Rede. Allerdings ist deutlich der Zusammenhang zwischen Furcht und Verwandlung (varðtu þá svá hræddr, at þú brátt þér í merar líki) sichtbar, also Beziehung zu anders verursachter Ekstase.

Mit dem Stichwort der Verwandlung kommen wir zum Bereich der Magie, des seiðr. Hier war ergi offenbar ein fester Bestandteil: "Nú flyttr Þorgrímr fram seiðinn...ok fremr hann þetta fjölkynngiliga með allri ergi ok skelmiskap."²⁴²

Dass auch bei der Ausübung durch Frauen der seiðr dieses "widernatürliche" Element behielt, zeigt Ynglinga saga 7 (Hskr. I, 19):

En þessi fjölkynngi, er framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skamlaust við at fara, ok var gyðjunum kennd sú íþrótt.

Für die gyðjur scheint der seiðr nach dieser Stelle zwar mehr oder

weniger skammlause zu sein, aber der erste Teil der Stelle zeigt doch, dass ergi in jedem Fall zum seiðr gehörte. Sie war nur den gyðjur irgendwie "angemessener" und daher hier nichts Ehrenrühriges. Die öfter bezeugte Schimpflichkeit der ergi für Männer (vgl. z.B. die meisten der im Verlauf des Abschnitts zitierten Quellen) darf nicht dazu verleiten, die Snorristelle so zu interpretieren, als sei da in bezug auf die gyðjur nicht oder vielleicht nicht von ergi die Rede. Ergi gehört zum seiðr und wäre hier am ehesten mit "Schamlosigkeit" oder "Perversität" zu übersetzen. Spätere Belege für ergi bei Frauen gebrauchen es einfach im Sinn von geschlechtlicher Gier (sótti mik nú svá mikil ergi, at ek þóttumst eigi mega mannlau vera. Fornaldar sögur Norðrlanda III, 390²¹ - zit. bei Fritzner Wb. unter ergi). In dieser Bedeutung (freilich in höchster Steigerung) bringt das Wort auch der erste der drei Verwünschungen - "Stäbe" der Skírnismál 36 (Kuhn S. 76). Schon die Androhung des Fluches bringt die Riesentochter Gerðr (in Beziehung auf sie ist also von ergi die Rede) zum Nachgeben.

Die ältesten nordischen Belege für das Wort sind die (in der Reihenfolge der beiden Wörter vertauschten, sonst identischen) Fluchformeln der Steins von Stentoft und Björketorp (um 650 - 675) Arägen hAerAmAlausR (Krause-Jankuhn S. 215: = aisl. *ergju *hjarmlaus "durch Argheit (d.h. etwa perverses Gebaren) rastlos"). Die Bedeutung des Wortes in diesen Inschriften scheint mir durch Krause zutreffend wiedergegeben. "Feigheit" oder "weibisches Verhalten" ist als Übersetzung nicht auszuschließen, liegt aber doch etwas ferner. Die Formel klingt fast wie eine kurze Widergabe der Verwünschung der Skírnismál (35 f.), in denen die "Rastlosigkeit" von Stentoft und Björketorp sozusagen plastisch ausgemalt wird.

Es bleibt festzuhalten, dass es berechtigt ist, auch bei Frauen von ergi zu sprechen. Das geht weiterhin aus Schilderungen wie der folgenden hervor:

Þa sa Þurid drickinn at Kerling for vm vollinn at hvsbaki ok hafdi klædin a baki ser vppi en nidri hofutit ok sa suo skyinn a milli fota sss.²⁴³

Es ist anzunehmen, dass solches Gebaren auch noch mit unter ergi verstanden wurde. Daneben soll wohl auch die "Umkehrung" der Blickrichtung und Körperhaltung durch "Analogiezauber" nach der Absicht der

Alten entsprechend "Verkehrtes" bewirken²⁴⁴.

Zum andern gehören hierher die Warnungen vor dem Geschlechtsverkehr mit Zauberinnen²⁴⁵. Dieser ist nicht nur wegen deren allgemeiner Zauberkraft so gefährlich - für die Vernichtung eines Menschen wären sie ja nicht auf den Verkehr mit ihm angewiesen -, sondern auch, weil solche Frauen die Technik der zum seiðr gehörenden ergi beherrschen, die zum einen sie - zumal beim Verkehr - in grössere Ekstase versetzen und damit noch gefährlicher machen, zum andern auch den Mann seiner Sinne berauben kann. Die Fähigkeit des männlichen und weiblichen Magiers zum Geschlechtswechsel vergrössert seine Macht.

Die geschlechterverwandelten Schamanen²⁴⁶ gelten bei manchen sibirischen Völkern als die mächtigsten²⁴⁷. Ganz entsprechend wird für unsern Bereich Geschlechtswandel und ergi auch von Göttern überliefert²⁴⁸.

Beim menschlichen Ekstatiker kann ergi in der entscheidenden neunten Nacht zum Geschlechtswandel führen:

Þórhaddr kaupir at honum, at hann skal fara á vestanvert land ok bera þar upp ragmáli um Þorstein Hallsson með því móti, at Þorsteinn væri kona í niundu hverja nótt ok ætti þá viðskipti við karlmenn.²⁴⁹

...var hann ekki í æði sem aðrir karlar, heldr var hann kona í niundu hverju nótt ok þurfti þá karlmanns, ok var hann því kallaðr Refr inn rafi, ok gengu ávallt sögur af hans fádæmum endimligar.²⁵⁰

Skarphsðinn sagt zu Flosi²⁵¹: "...þú ert brúðr Svinfellsáss, sem sagt er, hverja í niundu nótt ok geri hann þik at konu."

Beim letzten Beleg ist die Verwandlung Resultat des Verkehrs mit einem Geisteswesen, das als solches der ergi besonders mächtig ist. Auf mehreren Verwandlungen des Geschlechts und der Gestalt spielt ein Gespräch Sinfjötli - Grannmarr in der Völsunga saga 9 (37) an²⁵². Sinfjötli sagt: "Eigi muntu glögt muna nú, er þú vart völván í Varinsey ok kvaz vilja mann eiga ok kaust mik til þess embættis at vora þinn maðr; en síðan vartu valkyrja í Ásgarði, ok var við sjálf, at allir mundi berjaz fyrir þínar sakar, ok sk gat við þér níu varga á Láganesi, ok var ek faðir allra. Grannmarr svarar: Mart kantu ljúga; ek hygg, at engis faðir mættir þú vera, síðan þú vart geldr af dætrum jötunsins á Þórunesi... Sinfjötli svarar: Hvárt muntu þat, er þú vart merin með hestinum Grana, ok reið ek þér á

skeið á Brávelli..."

Der vorliegende Abschnitt bleibt in mancher Hinsicht unbefriedigend. Es sollte aber doch einmal der Versuch gewagt werden, die ergi und die damit gewiss in Beziehung zu setzenden Fragen geschlechtlicher "Abartigkeit" und des Geschlechtswandels in den grösseren Zusammenhang der Techniken der Ekstaseerregung einzuordnen. Es sei klar ausgesprochen, dass die Quellen selbst diese Einordnung nicht vollziehen. Die ohnehin nicht zahlreichen Belege deuten immer nur einen Aspekt an, etwa, dass zum seiðr ergi gehörte oder dass es Männer gab, die sich jede neunte Nacht in eine Frau verwandelten. Wenn manche Quellen solche Dinge als ragmæli, illmæli oder lygi bezeichnen, so ist damit nur eine Distanz (etwa die des eben doch nicht ganz unsichtbaren "Erzählers", oder auch die einer dem heidnischen Glauben doch schon recht fernen Zeit) greifbar. Die Stellen werden dadurch nicht entwertet, da sich doch Altes in solchen Vorwürfen hinübergerettet haben kann. Das ist sogar wahrscheinlich, da jede Beschimpfung ursprünglich eine reale Grundlage gehabt haben muss ("real" im weitesten Sinn). Ob die Grundlage noch bewusst war, ist eine andere Frage.

So bleibt für den altisländischen Umkreis die gegebene Deutung des Sexuellen reine Hypothese, mag aber in einer der Natur religionswissenschaftlicher Erkenntnisse entsprechenden Wahrscheinlichkeitskala nicht unbedingt den letzten Platz einnehmen.

III. Der Schamane in Ekstase

Wenn wir der gegebenen Definition entsprechend Schamanismus als eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung mit dem Jenseits verstehen, so ist, um die Berechtigung der in der Überschrift schon gebrauchten Bezeichnung "Schamane" für den isl. Bereich zu überprüfen, nach der im vorigen Kapitel (II) gegebenen Zusammenstellung einiger Techniken der Ekstaseerregung nunmehr nach der Manifestation der Ekstase selbst und nach der durch sie hergestellten Verbindung mit dem Jenseits zu fragen. Es liegt auf der Hand, dass wir

von den Texten in dieser Beziehung nicht zu viel erwarten dürfen. Am ehesten wird sich manches "formgebunden" in die mittelalterliche Schriftlichkeit hinübergerettet haben. An Stelle theoretischer Erörterungen wollen wir aber zunächst untersuchen, was die Quellen bewahrt haben.

1. Wiedergeburtsglaube und Initiation²⁵³

Um Initiation und Wiedergeburt kreisende Vorstellungen spielen im nordeurasischen Schamanismus eine zentrale Rolle²⁵⁴. Dagegen treten sie in isl. Quellen nur wenig in Erscheinung. Initiationserlebnisse sind in gewissem Umfang bewahrt, brauchen aber zum grössten Teil hier nicht behandelt zu werden²⁵⁵. Was den Wiedergeburtsglauben betrifft, so ist ein solcher (von den Konventionen der Namengebung abgesehen) in bezug auf Helden, Walküren, Seherinnen und Könige an einigen Stellen²⁵⁶ überliefert. Bei Helgi, Sváva/Sigrún und Gullveig/Heiðr handelt es sich um Personen, die nach Ausweis der Quellen ekstatisch-visionäre Fähigkeiten besaßen. Bei ihnen kann daher die Wiedergeburt zu den schamanistischen Zügen gerechnet werden. Unentschieden möchte ich die Frage "Schamanismus oder nicht" bei den Überlieferungen um Olaf den Heiligen lassen. Mehrere Handschriften der grossen Óláfs saga helga und schon die legendarische Saga berichten über den Traum des Hrani und die darauf folgenden Ereignisse. Der tote Óláfr Geirstaðaálfr erscheint dem Hrani und befiehlt ihm, seinen Hügel zu erbrechen, und, unter anderem, einen Gürtel herauszunehmen. Diesen Gürtel wird er der Ásta Guðbrandsdóttir kurz vor der Geburt ihres Sohnes, dem er den Namen Óláfr geben soll, umlegen²⁵⁷.

An Zugehörigkeit zu einem Jungmännerbund (der noch nicht Initiierten) hat man bei der verschiedentlich²⁵⁸ erwähnten Benennung von Knaben mit Hundennamen gedacht. Dagegen spricht aber, dass solche Namen auch sonst vorkommen, etwa Hundi Laxd. 6 (10), Þorkell hvelpr Laxd. 32 (86), Holdboði Hundason Orkn. 66 (155)²⁵⁹.

Bei der Traum - Initiation australischer Mediziner geseht folgendes²⁶⁰: "Apparaît ensuite un homme avec un bâton; il lui enfonce le bâton dans la tête et dépose dans la plaie une pierre magique de la grosseur d'un citron." Das Initiationserlebnis eines

Gottes, diesmal ganz anders als das Odins in den Hávamál, könnte meiner Ansicht nach der bis jetzt noch nicht mit der obigen Parallele verglichenen Überlieferung vom Wetzstein im Kopf des Gottes Þórr²⁶¹ zu Grunde liegen. Darauf, dass das Motiv sich zäh erhielt, also offenbar seine Bedeutung hatte, deuten die reginnaglar der Hochsitzsäulen.

Ein für Sibirien ganz typisches Initiationserlebnis ist die Zerstückelungsvision²⁶². Ein Beispiel²⁶³:

"Ein anderer Schamane aus dem Geschlechte Kobýj war drei Jahre lang krank. Im Traume sah er, wie Geister, Männer und Frauen, ihm den Leib aufschnitten, ihm die Eingeweide herausnahmen und sie wieder zurücklegten. Ständig sprachen sie: 'Schamanieiere, bleib nicht länger liegen!' Als er im Liegen zu schamanisieren begann, wurde ihm sofort besser, und die Geister liessen ihn in Ruhe." Hiermit möchte ich den in Laxd. 48 (149) und 49 (155) überlieferten Traum des Án hríemagi vergleichen. Der Kontext der Stellen zeigt zwar, dass der erste Teil des Traums nicht als Initiation, sondern nach der literarischen Konvention als Zukunftsvision²⁶⁴ verstanden wurde. Meiner Ansicht nach ist das aber eine Umdeutung, die dem Traum in keiner Weise gerecht wird. Die Wiedergeburtssymbolik des Traums, gefolgt von der, eschamanistisch gesprochen, "realen" Wiedergeburt²⁶⁵ des Án, der schwer verwundet worden war, steht im altländischen Bereich einzig da.

Kona kom at mér, óþekkilig, ok kippði mér á stokk fram. Hon hafði í hendi ekálmi ok trog í annarri; hon setti fyrir brjóð mér skálmina ok rsist á mér kviðinn allan ok tók á brott innýflin ok lét koma í staðinn hrís; eptir þat gekk hon út, segir Án. Þeir Kjartan hlógu mjök at draumnum ok kváðu hann heita skyldu Án hrísmaga... (Es folgt der Bericht über Áns Verwundung. Dann heisst es:) Þat varð til tíðenda í Sölingsdalstungu þá nótt, er vígít hafði orðit um daginn, at Án settisk upp, er allir hugðu, at dauðr væri. Urðu þeir hræddir, er vökðu yfir líkunum, ok þótti þetta undr mikít. Þá mælti Án til þeirra: Ek bið yör í guðe nafni, at þér hræðizk mik eigi, því at ek hefi lifat ok haft vit mitt allt til þeirrar stundar, at rann á mik ómeginehöfgi; þá dreyndi mik in sama kona ok fyrr, ok þótti mér hon nú taka hríeit ór maganum, en lét koma innýflin í staðinn, ok varð mér gott við þat

skipti.

Auf Ekstase deutet die Bemerkung der Saga "rann á mik ómeginehöfgi" sowie die allgemeine Tatsache des Träumens. Auch die schwere Verwundung spricht nicht gegen Ekstase, sondern eher für sie, da ein dem Tode naher Zustand ja das zentrale Phänomen der Schamanenséance (besonders gut bezeugt in ihrer sibirischen Ausprägung) ist. In körperlichen Extremsituationen ist die Seele besonders "beweglich".

2. Unterweltssymbolik: Verhüllen des Hauptes

Dass dem Verhüllen des Hauptes im nordeurasischen Schamanismus einige Bedeutung zukommt, ist bekannt.²⁶⁶ Im Zusammenhang mit den Tierattributen der Schamanenmütze wird man ihm eine chthonische und animalische Symbolik zuerkennen dürfen, also einen Hinweis auf die Hauptfunktion "Jenseitsreise in Tiergestalt". Die chthonische Seite des Schamanismus folgt nicht nur aus der Verbindung mit dem Jenseits, sondern eben auch aus der Verhüllungssymbolik, wenn man berücksichtigt, dass die Vorstellung von Todesgottheiten als "Verborgenen" (deutlich noch in Christophorus-Darstellungen, bei denen auf der anderen Seite des Wassers eine Gestalt mit Kapuze steht) verbreitet ist und dass in vielen finno-ugrischen Sprachen für "in Ekstase fallen" und "sich verbergen" gleiche oder verwandte Wörter gebraucht werden²⁶⁷.

Wenn in aisl. Quellen²⁶⁸ etwa Zauberern und Verbrechern das Haupt in der Todesstunde verhüllt wird, so ist neben der Furcht vor dem bösen Blick sicher auch chthonische Symbolik mit im Spiel²⁶⁹. In den gleichen Zusammenhang gehört es auch, wenn Boten des Unterweltskönigs Guðmundr den Namen Grímr haben²⁷⁰. Als grímunnaðr erscheint der tote Óláfr Tryggvason; beim Lüften der Maske verschwindet er²⁷¹. Gíslie böse Traumfrau zieht ihm eine blutige Mütze über den Kopf²⁷².

Die besondere Bedeutung der Kopftracht bei Zauberern ist noch in einigen aisl. Belegstellen fassbar: "Kjölvrör veifði kofra sínum í austrætt, ok þykknaði skjótt veðrit"²⁷³. Die Haube der Þorbjörg lítilvölva ist ein wichtiger Bestandteil ihrer Kleidung²⁷⁴. In der Vatnedaða saga 29 (76) erscheint ein Zauberer Þorgrímr skinnhúfa. Nach der Hyndluljóð 33 (Kuhn S. 293) stammen alle seiðberendr von Svarthöfði ab.

Es muss betont werden, dass die Bedeutung der Kopftracht durch diese Quellen nicht als eine nur dem Zauberer eigentümliche erwiesen werden kann.

Die wichtigsten Belege für unseren Zusammenhang sind diejenigen, welche eine Verhüllung des Hauptes bei ekstatischen Vorgängen erwähnen. Um den verschwundenen Hraþr zu finden, verfährt in der *Njála* saga 88 (215) Jarl Hákon so:

Jarl gekk einn eaman frá öllum mönnum ok bað engan mann með sér ganga ok dvalðisk þar um etund. Hann fell á kné bæði ok helt fyrir augu sér. Síðan gekk hann aptr til þeirra.

Obwohl hier christlicher Einfluss möglich ist (Kniefall), kann doch nicht ausgeschlossen werden, dass er sich "ureprünglich" um Herbeiführung der Ekstase zum Zweck der Vision handelte. Die Vision führt auch dazu, dass der Jarl Hraþr zumindest entdeckt²⁷⁵.

Die *Hávarðar saga ísfirðings* berichtet folgendes:

Im Traum glaubt Þorgrímr, sich im Hof des Atli zu befinden²⁷⁶; zur gleichen Zeit träumt Atli; viele Wölfe und eine Füchsin kämen zu ihm²⁷⁷. Die Füchsin ist sicherlich als die *fylgja* des Þorgrímr aufzufassen. Vor dem Schlaf verhüllt Þorgrímr sein Haupt mit dem Mantel ("en Þorgrímr eofnaði ok breiddi feld á höfuð sér")²⁷⁸. Der Beleg bietet also eine - zumindest häuserliche - Verbindung der Verhüllung mit einem ekstatischen Zustand.

Offenbar zum Zweck der Zukunftsechau nimmt vor der offiziellen Einführung des Christentums der Gesetzesprescher Þorgeirr die gleiche Handlung vor²⁷⁹:

...en þá, er menn kómu í búðir, lagðiz Þorgeirr niðr ok breiddi feld á höfuð sér ok lá allan daginn ok um nóttina ok annan daginn til jafnlengðar.

Ebenso wie Mützen auch anderen Personen als Zaubernern gut standen, wäre auch hier zu fragen, ob nicht das Haupt deshalb verhüllt wurde, um etwa das Licht und auch Geräusche abzuhalten und so einen ungestörten Schlaf zu gewährleisten.

Viele der im vorliegenden Abschnitt zitierten Quellen lassen sich also nicht eindeutig interpretieren. So haben wir hier ein im wesentlichen negatives Ergebnis zu formulieren: Ein Zusammenhang des Verhüllens mit der Ekstase ist - wenn auch generell nicht unwahrscheinlich - in altisländischen Quellen nicht nachweisbar.

3. Die Seele an Beginn und Ende der Ekstase: "Gähnen"

Es genügt hier, einige Belege zur Rolle des Gähnens beim Zauber zu zitieren. Das Entenden der Seele in die Aussenwelt und ihre Rückkehr geschieht hier durch die Mundöffnung.

Von der Zauberin Heiðr berichtet die *Hrólfs saga kraka* 3 (10.11):

Hun elsr þá j sundur kiaptinum og geyspar mið og varð liodur áá munni...Hun gapir þá mið, og verður henni erfidur seidurinn, og nu kuad hun vijsu...

Das Öffnen des Mundes erfolgt also zu Anfang²⁸⁰ und Ende der Ekstase. Im Kampf mit der *ekesea* Skjaldvör legt Þorsteinn uxafótr Olaf dem Heiligen ein Gelübde ab. Es kommt ein heller, heisser Strahl vom Himmel und "dró ór henni mátt ok magn allt. Hon tók þá at geispa niðörkliga."²⁸¹

Meine Deutung der Stelle ist, dass es der Hexe nur in der Ekstase, deren Technik sie beherrscht, möglich ist, Menschen zu besiegen; der heilige Olaf beendet den ekstatischen Zustand auf wunderbare Weise. Anzeichen für dieses Ende ist das Gähnen.

Des allgemeinen Interesses halber zitiere ich zum Abschlusses die Séancenbeschreibung der *Færeyinga saga* 40 (59).

Þrándr hafði þá látit gera elda mikla í eldaskála ok grindr²⁸² fjórar lætr hann gera með fjórum hornum, ok ix. reita rístr Þrándr alla vega út frá grindunum, en hann sez á stól milli elds ok grindanna. Hann biðr þá nú ekki við eik tala, ok þeir gera evá. Þrándr sitr svá um hríð, ok er etund leið, þá gengr maðr inn í eldaskálann ok var allr alvátr; þeir kenna manninn, at þat var Einarr suðreyngi; hann gengr at eldinum ok réttir at hendir sínar ok lítla hríð ok snýr út eptir þat. Ok er stund líðr, gengr maðr inn í eldahúsit; hann gengr at eldi ok réttir til hendir sínar ok gengr út síðan; þeir kundu at þat var Þórir. Brátt eptir þetta gengr hinn þriði maðr í eldaskálann; þessi var mikill maðr ok mjök blóðugr; hann hafði höfuðit í hendi sér. Þenna kenna þeir allir, at þat var Sigmundur Brestiseon; hann nemr etaðar nökkura etund á gólfinu ok gengr út síðan. Ok eptir þetta ríse Þrándr af stólinum ok varpar mæðiliga öndunni ok mælti: 'nú megi þér sjá, hvat þesum mönnum hefir at bana orðit...

Nach der Ekstase stösst Þrándr zornig den Atem aus (varpar mæðiliga

gndunni). Es handelt sich also nicht um Gähnen, aber doch um eine "Rückkehr" der Seele durch die Mundöffnung, weshalb es berechtigt ist, die Stelle hier zu zitieren.

4. Die Seele "auf Reisen"²⁸³

Die Jenseitsreise der Seele des Schamanen im Dienste der Gemeinschaft ist in der nordeurasischen Ausprägung des Schamanismus das zentrale Phänomen²⁸⁴. Für den Bereich der altisländischen Quellen zeigt sich, dass die meisten hierher gehörigen Belege entweder eine bloße "Ortsveränderung" der Seele des Ekstatikers oder von Geisterwesen oder aber Jenseitsreisen von Göttern oder anderen Gestalten der Mythologie schildern. Die Jenseitsreise der Seele erscheint also "aufgespalten" in zwei "formgebundene" Gruppen: einmal Seelenreise ohne Erwähnung des Jenseits, zum andern Jenseitsreise ohne Erwähnung der Seele. Es ist dies eine Lage der Überlieferung, die noch als recht günstig bezeichnet werden kann. Wir werden sehen, dass es Indizien gibt, die uns berechtigen, die beiden "formgebundenen" Gruppen miteinander in Beziehung zu setzen.

Die häufigsten Belege über "Ortsveränderung" gehören zum Stichwort hamrammr und werden wegen ihrer Bedeutung in einem eigenen Abschnitt (III,5) behandelt. Auf Ritte von Geistern durch die Luft, die wohl in uneern Zusammenhang zu stellen sind, braucht hier nur hingewiesen zu werden²⁸⁵. Um ein blosses Orakel handelt es sich, wenn Kveldulfs Sarg am späteren Siedlungsplatz landet²⁸⁶.

Zum Begriff gandreið bzw. renna gndum ist zu sagen, dass die Etymologie des Wortes gandr nicht geklärt ist; ursprüngliche Bedeutung war vielleicht "Geist, Seele", dann wegen der Rolle der Seele bei der magischen Ekstase in "Zauber, Zauberding" umgedeutet. In den Quellen kommen eine abstrakte, ältere und eine ganz vergegenständlichte jüngere Deutung vor. Um Seelenreise in Ekstase (Indizien: Traum, Gähnen) handelt es sich bei folgender Stelle der Fóstbrœðra saga 23 (243):

Um várit varð sá atburðr, at Þórdie á Løngunesi lét illa í evefni um nótt, ok ræddu menn um, at hana skyldi vekja. Þóðvarr, sonr hennar, mælti: 'Láti þér mðður mína njóta draums eíne, því at vera má, at þat nðkkut beri fyrir kerlingu, er hon vill vita.' Ok

er hon eigi vakið. En er hon vaknar, hratt hon mððiliga gndunni. Þóðvarr, sonr hennar, mælti: 'Þú létst illa í evefni, mððir, eða hefir nðkkut fyrir þik borit?' Þórdie svarar: 'Viða hefi ek gndum rennt í nótt, ok em ek nú vís orðin þeira hluta, er ek víska eigi áðr.'

Die Konkretisierung des gandr kann schon früh eingesetzt haben, worauf vielleicht auch der verbreitete Volksglaube an die auf dem Besenstiel reitenden Hexen deuten könnte.

Ein später aisl. Beleg sei hier angeführt²⁸⁷:

Eitt sinn lá Þorsteinn austr fyrir Balagarðssíðu... var Þorsteinn kominn í eitt rjóðr... hann sá einn kollóttan pilt uppá hólnum ok mælti: mððir mín, segir hann, fá þú mér út krókstaf minn ok bandvetlinga, þvíat ek vil á gandreid fara, er nú hátíð í heiminum neðra; þá var enarat út ór hólnum einum krókstaf, sem elzskara væri, hann stígr á stafinu, ok dregr á eik vetlingana, ok keyrir sem börn eru vön at gjöra.

In den engeren Umkreis der Jenseitsfahrt kommen wir bei den Berichten über Wagenbegräbnisse²⁸⁸ und die Entsendung des Totenschiffes auf See²⁸⁹, die zwar auf die Vorstellung einer an den Körper gebundenen Seele deuten, aber, wie wir gesehen haben, doch nicht gleichzeitigen Glauben an eine "Freiseele" auszuschliessen brauchen. In der Völunga saga 10 (38) erscheint Óðinn als Totenfährmann²⁹⁰.

Auf eine nicht christliche Überlieferung einer Jenseitsfahrt Theoderich/Dietrich/Þiðreke könnte der Schlusss der Þiðreks eaga zurückgehen²⁹¹ (Kap. 443 f., Bd. II S. 392 ff.): Þiðrekr reitet auf einem dämonischen Roes, von dem er nicht mehr herunterkommt, und verschwindet beim Anrufe Gottes. Bezeichnend ist sein Ausruf (Kap. 444, Bd. II S. 393) "þetta mun vera einn fianndi er ek sit aa".

Tote, Götter und mythologische Wesen begeben sich in uneern Quellen meist in die Unterwelt, obwohl "Himmelreise" (nach Valhøll²⁹² "oder" zu den Asen²⁹³) auch vorkommen. Auf Einzelheiten der überlieferten Unterweltereisen²⁹⁴ kann ich nicht eingehen. Das würde den Rahmen der Arbeit sprengen; für das Problem eines Schamanismus wäre mit einer derartigen Untersuchung - etwa einem Vergleich nordgermanischer und eibirischer Unterweltsvorstellungen - nichts gewonnen, um so weniger, als die aisl. Belege - die am Schluss dieses Abschnittes zitierten aus Völuspá und Sólarljóð ausgenommen - nichts

über einen ekstatischen Zustand berichten. Des Interesses halber sei aber doch ein solcher Bericht²⁹⁵ zitiert:

Apud quam deversante Hadingo, mirum dictu prodigium incidit. Si- quidem cenante eo femina cicutarum gerula propter foculum humo caput extulisse conspecta porrectoque sinu percontari visa, qua mundi parte tam recentia gramina brumali tempore fuissent exorta. Cuius cognoscendi cupidum regem proprio obvolutum amiculo refuga secum sub terras abduxit, credo diis infernalibus ita destinanti- bus, ut in ea loca vivus adduceretur, quæ morienti petenda fuerant. Primum igitur vapidæ cuiusdam caliginis nubilum penetran- tes perque callem diuturnis adesum meatibus incedentes quosdam prætextatos amictosque ostro procures conspicantur; quibus præter- itis loca demum aprica subeunt, quæ delata a femina gramina pro- tulerunt. Progressique præcipitis lapsus ac liventis aquæ fluvium diversi generis tæla rapido volumine detorquentem eundemque pontem meabilis factum offendunt. Quo pertransito binas aciss mutuis viri- bus concurrere contemplantur, quarum condicionem a femina percon- tans Hadingo: 'Ii sunt', inquit, 'qui ferro in necem acti cladis suæ speciem continuo protestantur exemplo præsentique spectaculo præteritæ vitæ facinus æmulantur.' Procedentibus murus aditu transscensuque difficilis obsistebat, quem femina nequicquam trans- silire conata, cum ne corrugati quidem corporis exilitate profice- ret, galli caput, quem secum forte deferebat, abruptum ultra munium septa iactavit, statimque redivivus ales resumpti fidem spiraculi claro testabatur occentu.

Auf "Erklettern" des Weltbaumes nach unten und damit eine Übertragung des aus Sibirien bekannten symbolischen²⁹⁶ auf seinen "realen" Vollzug der Unterweltsreise deutet vielleicht Vqluspá 2 (Kuhn S. 1):

...nío man ec hsiima, nío íviði,
miqtvið mæran fyr mold neðan.

Die vqlva erinnert sich an neun Welten, neun íviði und den "berühm- ten Massbaum" unter der Erde, doch wohl den Weltbaum. Vor der Dis- kussion der Probleme, die die Halbstrophe dem Verständnis bietet, sei ein Beleg für die symbolische Jenseitsreise in Sibirien zitiert²⁹⁷.

"Bei den Burjaten und Altaiern kommt auch eine andere Initiation des Batsrötsns von Überwelten vor, das Hinaufklettern auf einen

Baum, der den Weltenbaum symbolisiert und mit neun Kerben versehen ist. Der von dem Schamanen zur Darstellung seiner Jenseitsfahrt zu besteigende Baum wird nach altaischem Material...folgendermas- sen beschrieben: 'In der Mitte der Jurte stellt man eine junge, mit dichtem Grün belaubte Birke auf, deren Gipfel durch das Rauchloch hervorechaut. Die unteren Zweige dieser Birke werden dicht am Stamme abgeschnitten und an einem der oberen ein Stück Zeug befe- stigt, das gleich einer Fahne herabhängt; in den Birkenstamm wer- den unten neun tiefe Kerben mit dem Beil eingeschlagen, die so tief sind, dass man den Fuß hineinstellen kann und Stufen (taptý) heißen. Die Thür der zum Opfer aufgestellten Jurts ist stets nach Osten gekehrt.' Dieser Baum ist natürlich ein Symbol des Schamanen- oder Weltbaumes. Die Zahl von neun Stufen ist typisch... Der Baum ist ein Symbol der axis mundi und reicht durch alle drei Welt- schichten, Ober-, Mittel- und Unterwelt."

Vom Sinn her läge es nahe, íviði in í viði "am Baum" zu trennen und so eine Verbindung zu den neun Kerben der sibirischen Überlieferung herzustellen: die vqlva erklettert neun Stufen des Weltbaumes (nach unten!) und lernt damit die diesen entsprechenden neun Welten kennen. Eine derartige Interpretation nimmt aber keine Rücksicht auf die metrische Struktur der Zeile, die sie zerstört. Die traditionelle Deutung²⁹⁸ bezeichnet íviði als "acc.pl. eines st.m. í-viþr, das im altwestnord. nur hier bezeugt ist, aber der Bedeutung nach zusammen- fällt mit dem auch sonst vorkommenden inn-viþr... innviþer...bezeich- net...die 'innenhölzer'... Wenn hier in Verbindung mit der weltliche ...von 'innenhölzern' die Rede ist, so können nur die im Innern der Erde befindlichen w u r z e l n des Baumes gemeint sein..."

Ich möchte mich dem etymologischen Teil dieser Deutung anschließen. Zur Bedeutung ist zu sagen, dass "Innenhölzer" zwar Wurzeln sein können, aber nicht müssen. Will man absolut an Wurzeln denken, so liesse sich zur Not auch ein Erklettern (immer nach unten!) von Nebenzweigen entlang einer Hauptwurzel vorstellen. Nun wird aber ausdrücklich gesagt, dass der berühmte Massbaum sich ganz, nicht nur mit seinen Wurzeln, unter der Erde befindet: fyr mold neðan. Damit stützt die Quelle 1. meine Deutung eines Kletterns nach unten und bietet 2. keine Handhabe, íviði als Wurzeln aufzufassen, da sich ja a l l e Teile des Baumes, also auch Zweige usw., unter der

Erde befinden. Die "Kletterpartie" wird sich also mit Hilfs solcher Zweigs vollzogen haben.

Man könnte noch einwenden, dass Klettern nach unten doch eine etwas ungewöhnliche Vorstellung sei. Wenn man aber bedenkt, dass ein Charakteristikum der "Unterweltsideologie" vieler Religionen die "Umkehrung" ist, wird man die Möglichkeit doch zugeben müssen. Die vorgetragene Deutung muss natürlich eine - wenn auch vielleicht plausible - Hypothese bleiben. Vor allem sagt die Stelle ja kein Wort über Klettern; die völva erinnert sich an die Dinge und sagt nichts über ihr Tun.

Zum Abschluss ist zu fragen, ob denn wirklich kein einziger Aiel. Beleg eine Jenseitsreise im Zusammenhang mit Ekstase schildert. Auf die Einzelheiten der höchst interessanten Unterweltsvision der Sólarljóð (Str. 51 ff.) kann ich nicht eingehen; der Beginn der Vision²⁹⁹ deutet darauf hin, dass es sich um einen ekstatischen Vorgang handelt:

á norna stóli
satk níu daga,
þaðan vask á hest hafinn...

Das sonntägige Sitzen auf dem "Nornenstuhl" (mit dem Zaubergebüet und dem organs stóll der Str. 76, den Kilil S. 105 f. anprechend als örgange stóll deutet³⁰⁰, zu verbinden) als Technik der Ekstaseerregung sowie das "Gehobenwerden" als Ekstaseerlebnis scheinen mir eine ganz deutliche Sprache zu sprechen³⁰¹. Hiermit scheint mir die Berechtigung gegeben, abgesehen von den nordeurasischen Parallelen auch vom aisl. Material her das Verlassen des Körpers durch die Freiseele und die Jenseitsreise als Einheit zu sehen.

5. Der Schamane als Tier (hamrammr)

Oft gebrauchen aisl. Texte von Personen das Wort hamrammr³⁰², das etwa als "mächtig in bezug auf den hamr" zu übersetzen ist. Im Kontext heisst das "fähig zum Gestaltwechsel", in manchen Quellen auch "von Bereerkerwut ergriffen"; die zweite Bedeutung muss nicht erst sekundär von gestaltentauschenden Berserkern gebraucht worden sein, sondern kann sich aus der erwähnten Grundbedeutung entwickelt haben, wenn hamr

als Bezeichnung der Seele im Ekstasezustand gedeutet werden kann. Die gleiche "Doppelheit" finden wir beim Verbum hamaek, das sogar meist "wüten, rasen" bezeichnet. Eine verwandlungsfähige Person wurde auch hamhleyppa³⁰³ genannt, "die im (als) hamr Laufende"; das Wort wird fast³⁰⁴ ausschliesslich von weiblichen Wesen gebraucht. Für hamrammr ist auch die negative Umschreibung eigi einhamr gebräuchlich³⁰⁵. Eine weitere Umschreibung ist "hann var eigi allr þar, er hann var eðnn"³⁰⁶.

Dass die Wandlungsfähigkeit erblich sein konnte, zeigt etwa die bekannte Stelle der Egils saga 1 (3 f.):

Úlfr hét maðr, sonr Bjálfa ok Hallberu, dóttur Úlfs íne þarga³⁰⁷,
hon var eystir Hallbjarnar hálftrölle í Hrafnistu, fður Ketile
henge... En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr,
evá at fáir menn máttu orðum við hann koma; var hann kveldsvæfr³⁰⁸.
Þat var mál manna at hann væri mjök hamrammr; hann var kallaðr
Kveld-Úlfr.

Faet als Parodie auf diese "Vererbung" wirkt Harðar saga 17 (147):
saa kuezst heita biðrn bla eida. Ok uera son ulfhedins ulfhams
eonar ulfs eonar ulfhams eonar hins ham Rama.

Abgesehen von Ekstase und Vererbung gibt eine Quelle, der Porsteine þáttur uxafóts (Flat. I, 267) noch eine weitere "Ursache":

Þykkir mönnum ok eigi örvant, at í brjóst Þoreteini muni komit
hafa nokkurr þartr (sc. vom Speichel der skeesa Skjaldvör), eakir
þess at mönnum þykkir sem hann hafi eigi síðan dyggiliga einhamr
verit...

Auf jeden Fall war die Vorstellung vom hamrammr sehr verbreitet:

Ita praetigiarum peritie versili vultu varios habitus pra ee feren-
di promptissima quondam potestas incoeserat. Quippe praeter natura-
lem corporis especiem cuiuslibet statim etatum simulare callebant.

3. Saxo IV, 4 (71)

Besondere die Fornaldarsaggur sind erfinderisch in Tieren, die eigentlich verwandelte Menschen (oder Götter) sind; sie stehen damit aber nicht allein. So kommen Wal³⁰⁹, Seehund³¹⁰, Otter³¹¹, Hecht³¹¹, See-
kuh³¹², Schwan³¹³, Schwalbe³¹⁴, Adler³¹⁵, Geier³¹⁶, ormr (Schlange
oder Drache)³¹⁷, Drache (dreki, flugdreki)³¹⁸, Wolf³¹⁹, Löwe³²⁰,
Schwein³²¹, Eber³²², Stute³²³, Fuchs³²⁴, Bär³²⁵, Ochee³²⁶, Hund³²⁷,
ja sogar Fliege und Floh³²⁸ vor. Es hat für unsern Zusammenhang wenig

Sinn, auf solche Stellen im einzelnen einzugehen, wenn sie sonst nichts Interessantes bringen.

Drei Belege³²⁹ erwähnen, dass das Tier die Augen eines Menschen (mannsaugu) hat. Die späte Sörla saga sterka 18 (440) lässt Sverrir (af Finnmörk austan) sich u n t e r d e r E r d e in einen Löwen verwandeln. In der Völsunga saga 7 (32 f.) tauscht Signý die Gestalt mit einer seiðkona und empfängt von ihrem Bruder den Sinfjötli. Der Gestaltentausch sollte vielleicht - vom Zweck der Täuschung abgesehen - dem zu gebärenden Kind grose magische Kräfte verleihen. Nach Ausweise einiger Quellen³³⁰ wurde der hamr als Hülle vorgestellt, die man anzog, abwarf und auch unter besonderen Vorsichtemassregeln zu vernichten hatte:

...steypiet síjdann biarnar hamurinn yfer hann, og geingur biörninn so vt...
Hrólf s. kraka 20 (58)

En vargehamr sá, sem hann hafði í verit, lá þá niðri fyrir hjá (h)onum. Hildir...(se)gir, at hann fari til ok brenni sem skjótast þenna vargsham; ok hann gerir evá. Ala flekks s. X,11 (103 f.)
Niðri fyrir stoknum sá hann, hvar lá sá hinn illiligi tröllkonu-hamr... hann etð upp skjótt, ok dró haminn fram í eldinn, ok brendi upp at kolum. Grims s. loðinkinna 2 (151)

Verwandlung in Tiergestalt zum Zweck der Überbrückung grosser Entfernungen wird öfter erwähnt³³¹. Der Terminus hierfür ist hamfar, verbal fara hamfari oder hamfarum.

Nachdem er einen Bären gegessen hat, ist Oddr "sva miok hamramr at hann gekk heiman or Ravnhofn vm kvellðit en kom vm morgin eftir i Þiors ar dal til liðe við Þvriði systvr sina er Þiorsdælir villdv gryta hana fyrri fiolkyngi ok trollekap"³³². Oddr "reiste" also in einer Nacht quer durch ganz Island!

Ein längerer Bericht, die Vatnedøla saga 12 (34 f.), eschildert Vorbereitung und Verlauf einer Island - "Reise" dreier finnar³³³. Das Verhalten der Lappen weiet auf Ekstase hin ("þeir risu þá upp ok vörpuðu fast öndinni"³³⁴). Der Bericht der Lappen lautet:

Semsveinum er erfitt, ok mikit starf höfu vér haft, en þó munu vér með þeim jarteinum fara, at þú munt kenna land, ef þú kemr, af várri frásögn, en torvelt varð oss eptir at leita hlutinum (ec. das Freyjamulett), ok mega mikit atkvæði Finnunnar, því at vér höfu lagt oee í mikla ánaud. Þar kómu vér á land, eem þrír

firðir gengu af landnorðri ok vötn váru mikil fyrir innan einn fjörðinn. Síðan kómu vér í dal einn djúpan ok í dalnum undir fjalli einu váru holt nokkur; þar var byggiligr hvammr, ok þar í holtinu öðru var hlutrinn, ok er vér ætluðum at taka hann, þá skauzk hann í annat holtit, ok svá sem vér sóttum eptir, hljóp hann æ undan, ok nokkur hulða lá ávallt yfir, svá at vér náðum eigi, ok muntu sjálfr fara verða.

Solche "Reisen" und auch andere Tätigkeiten muss man sich von unserer Theorie her und auch auf Grund der speziell hierher gehörigen Quellen³³⁵ so voretellen, dass, während der hamr sich frei bewegt und die Seele (ob mit dem hamr identisch oder nicht) den Körper verlassen hat, dieser wie tot daliegt (zumindest sich nicht von der Stelle rührt).

Öðinn ekipti hómum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipetund á fjarlæg lönd at sínum þrendum eða annarra manna.

(Ynglinga saga 7, Hskr.I, 18)

Einer der vielen "Widersprüche" bei religiösen Voretellungen ist es, wenn einerseits die Seele vom Körper getrennt ihr Wesen treibt, andererseits aber doch den Körper das gleiche Schicksal trifft wie den hamr, wenn sich diese eine andere Macht entgegenstellt. Ale Friðþjófr zwei hamhleypur den Rücken gebrochen hat³³⁶, geschieht den "Urbildern" das Gleiche: "En er þær systir váru at seiðnum, dattu þær ofan af seiðhjallinum, ok brotnaði hryggrinn í báðum."³³⁷ In der Þorsteins saga Víkingesonar wird Ingjalds als grimmliqr göltr kämpfender hamr auf die gleiche Weise getötet; "Sáu þeir, at Ingjaldr lá þar dauðr."³³⁸ Dem Beleg kann aber auch die Auffassung zu Grunde liegen, dass unter der "Hülle" Ingjaldr selbst mitkämpfte.

Einweiterer deutlicher Beleg:

Þá er þeir bræðr létu ór læginu, kom upp hjá skipinu hrosshvalr. Kormákr ekaut til hans pálstaf, ok kom á hvalinn, ok sýkkðisk. Þóttusk menn þar kenna augu Þorveigar. Þessi hvalr kom ekki upp þaðan í frá, en til Þorveigar epurðisk þat, at hon lá hætt, ok er þat eögn manna, at hon hafi af því dáit. Kormáks e. 18 (265 f.)

IV. Funktion und soziale Stellung des Schamanen

1. Der Schamane als Magier³³⁹

Auf wenigen Seiten Wesen und Funktion des altisländischen Zaubers abhandeln zu wollen, wäre ein undurchführbares und ohnehin überflüssiges Unterfangen. Die überaus grosse Zahl von Belegstellen und die Tatsache, dass das Thema in mehreren Monographien und Aufsätzen³⁴⁰ behandelt ist, lassen es berechtigt erscheinen, hier nur ergänzend auf einige Aspekte hinzuweisen. Nachdem die schamanistischen Züge des aisl. Zaubers aus den vorigen Kapiteln schon deutlich wurden, soll jetzt an Hand von Séancenberichten und anderen Belegen die Rolle einiger Gegenstände und Verhaltensweisen - auch mit Blickrichtung auf Sibirien - besprochen werden. Zu der in Sibirien so hervorstechenden Rolle des Tanzes bei der Schamanenséance ist zu ergänzen, dass die Ältere Bósa eaga 12 (45-47) uns Namen und Beschreibung einer Reihe von Zaubertänzen und Zauberweise (mit Harfenbegleitung) überliefert: Gýgjarslag, Drömbuð, Hjarranda - hljóð, Faldafeýkir, Ramma-slag. Es ist also wohl dem Zufall zuzuschreiben, wenn die Quellen solche Dinge nicht öfter erwähnen; auf jeden Fall dürfen keine Schlüsse ex silentio gezogen werden.

Die wohl bekannteste und ausführlichste Stelle über aisl. Zauberspraxis möchte ich in extenso zitieren. Es handelt sich um den Besuch der Þorbjörg lítilvölva bei Þorkell auf Herjólfssnes in Grönland, Eiríks saga rauða 4 (206-208).

Í þenna tíma var hallæri mikit á Grænlandi; höfðu menn fengit lítit fang, þeir er í veiðiferðir höfðu farit, en sumir ekki apr komnir. Sú kona var þar í bygð, er Þorbjörg hét; hon var epákona ok var kœlluð lítil - vólva. Hon hafði átt eér níu eyetr, ok váru allar epákonur, en hon ein var þá á lífi. Þat var hátt Þorbjargar um vetrum, at hon fór at veizlum, ok buðu þeir menn henni mest heim, er forvitni var á at vita forlög ein eða árferð; ok með því at Þorkell var þar mestr bóndi, þá þótti til hans koma at vita, hvé nær létta myndi óarani þessu, sem yfir etóð. Þýðr Þorkell spákonunni heim, ok er henni þar vel fagnat, sem siðr var til, þá er við þess háttar konum ekyldi taka. Var henni búit háæti ok lagt undir hana hægindi; þar ekyldi í vera hœnsafiðri. En er hon kom um kveldit ok sá maðr, er móti henni var eendr, þá var hon evá

búin, at hon hafði yfir sér tuglamottul blán, ok var settr steinum allt í skaut ofan; hon hafði á hálsi sér glertqlur, lambskinnskofra svartan á höfði ok við innan kattsinn hvít; ok hon hafði staf í hendi, ok var á knappr; hann var búinn með messingu ok settr steinum ofan um knappinn; hon hafði um sik hnjóskulinda, ok var þar á skjóðupungur mikill, ok varðveitti hon þar í tœfr ein, þau er hon þurfti til fróðleiks at hafa. Hon hafði á fótum kálfskinnskúa loðna ok í þvengi langa, ok á tinknappar miklir á endunum. Hon hafði á höndum sér kattsinnsglófa, ok váru hvítir innan ok loðnir. En er hon kom inn, þótti öllum mönnum skylt at velja henni semiligar kveðjur. Hon tók því sem henni váru menn geðjaðir til. Tók Þorkell bóndi í hönd henni ok leiddi hana til þess ætis, sem henni var búit. Þorkell bað hana þá renna þar augum yfir hjú ok hjörð, ok svá hýbýli. Hon var fá-málug um allt. Borð váru upp tekin um kveldit, ok er frá því at eegja, hvat spákonunni var matbúit. Henni var gærr grautr af kíðjamjólk, ok matbúin hjörtu ór öllum kykvendum, þeim er þar váru til. Hon hafði messingarspón ok kníf tannskæptan, tvíhólkaðan af eiri, ok var brotinn af oddrinn. En er borð váru upp tekin, þá gengr Þorkell bóndi fyrir Þorbjörgu ok spyrr, hversu henni þykki þar um at lítask, eða hversu ekaþfelld henni eru þar hýbýli eða hättir manna, eða hversu fljótliga hon mun vie verða þess, er hann hefir epurt hana ok mönnum er mest forvitni at vita. Hon kallask ekki munu eegja fyrr en um morgininn eptir, er hon hafði áðr sofit um nóttina. En um morgininn, at áliðnum degi, var henni veittir sá umbúningr, sem hon þurfti at hafa til at fremja seiðinn. Hon bað ok fá sér konur þær, er kynni fræði þat, sem til seiðsins þarf ok Varðlokur hétu. En þær konur funduek eigi. Þá var leitast at um bæinn, ef nokkurr kynni. Þá eegir Guðríðr: "Hvárki em ek fjölkunnig né vísindakona, en þó kenndi Halldie, fóstira mín, mér á Íslandi þat kvæði, er hon kallaði Varðlokur." Þorkell segir: "Þá ertu happfróð." Hon segir: "Þetta er þat eitt atferli, er ek atla í engum atbeina at vera, því at ek em kristin kona." Þorbjörg segir: "Svá mætti verða, at þú yrðir mönnum at liði hér um, en þú værir þá kona ekki verri en áðr; en við Þorkel mun ek meta at fá þá hluti til, er hafa þarf." Þorkell herðir nú at Guðríði, en hon kvezk gera mundu sem hann vildi. Slógu þá konur hring um hjallinn, en Þorbjörg eat á uppi. Kvað Guðríðr þá kvæðit svá fagrt ok vel, at engi þóttiek heyrt hafa með fegri rödd kvæði kveðit,

sá er þar var hjá. Spákonan þakkar henni kvæðit ok kvað margar þær náttúrur nú til hafa sótt ok þykkja fagrt at heyra, er kvæðit var evá vel flutt, - "er áðr vildu við oss skiljask ok enga hljóni ose veita. En mér eru nú margir þeir hlutir auðsýnir, er áðr var ek dulið, ok margir aðrir."

Neben der genauen Schilderung äusserer Einzelheiten (Tracht mit Mütze, Stab und Zauberbeutel; Speise der Þorbjörg; Zaubergegnet; Gesang im Kreis) ist noch die magische Neunzahl der Schwestern und die Wirkung der Varðlokur auf margar...náttúrur (doch wohl als Hilfsgeister zu veretehen) von Bedeutung. Dass Þorbjörg in Ekstase gerät, erwähnt der Beleg nicht ausdrücklich, lässt sich aber aus früher zitierten vergleichbaren Berichten erschliessen. Um wahrnehmen zu können, dass "margar...náttúrur nú til hafa sótt", ist ganz sicher ein besonderer seelischer Zustand erforderlich gewesen; diesen herbeiführen zu helfen, ist ja auch der Sinn der Vorbereitungen, die natürlich - ganz im Sinn einer animistischen Ideologie - als Apparat zum Herbeilocken von Geistermächten interpretiert werden. Von da her erscheint mir auch der Streit, ob nun "Geister" (Ohlmarks) oder "der Geist" (die Seele der völva; Strömbäck) herbeigelockt werden, gegenstandslos. Die gleiche Doppelheit ist auch in vielen Berichten über sibirische Schamanenscéancen festzustellen. Von Vajda (S. 471-473) wird der Z a u b e r w e t t k a m p f zu den wichtigsten Elementen des sibirischen Schamanismus gezählt. Der agonische Zug wird von ihm aber nur in einem bestimmten Sinn als konstitutiv aufgefasst: es handle sich nicht um den Kampf zwischen "guten" und "bösen" Schamanen, sondern um ein obligatorisches (periodisches) Duell. In der isl. Überlieferung³⁴¹ scheint es sich aber ausschliesslich um die "unspezifische" Art des Wettkampfs zu handeln: der Zauberer gebraucht seine Fähigkeiten, um seine Ziele auch gegenüber einem andern Zauberer zu erreichen. Allenfalls wäre bei Thors Ostfahrten an periodisch wiederkehrende Kämpfe zu denken³⁴². Ein Beleg aus der Landnámabók - Hauksb. 309 (109) sei zitiert:

Dvfpakr i Dvfpaks hollti var leyeingi þeira bræðra. hann var hamramr miok ok eva var Storolfir. Hænge s(vn). hann bio þa at Hvali. Þa ekilði a vm beitingar. þat ea vfreskr maðr vm nott at biornn mikill gekk fra Hvali en gríðvngfr fra Dvfpacs hollti ok fvnðvz a Storolfs velli ok genguz at reiðir ok matti biornin meira. vm

morginn var þar dalr eftir er þeir hófðv fvnðiz eem vm vari snvit iorðinni ok heitir þat nv Olldv grof. baðir varv þeir meiddir ok lagv i rekkiv.

Während hier Stórolfr der Sieger ist (matti biornin meira), macht die Überlieferung der Flat.³⁴³ ihn zum Verlierer: "at Dufpakr yrði Stórolfi at bana".

Da auch die gegenständlichen Hilfsmittel des Zauberers in einer Monographie (Eggers) behandelt sind, brauche ich auch hier nur einiges herauszugreifen. Die Rolle der Kopftracht wurde schon gestreift. Auf eine besondere Bedeutung des Gürtels könnte die megingjörð des Gottee Þórr hinweisen: "Annan grip á hann beztan, megingjarðar, ok er hann spennir þeim um eik, þá vex honum ásmegin hálfu."³⁴⁴ Was den Ausdruck drepa á vett (vett) der Lokasenna 24 (Kuhn S. 101) betrifft, so kann die Bedeutung "Trommel" sich nur auf das drepa "echlagen" stützen - was vett (vett) war, bleibt unsicher³⁴⁵.

Es sind jetzt noch Zauberstab und Zaubergegnet (seiðhjallr) zu erörtern. Die Bezeichnung völva bedeutet ja eigentlich "Stabträgerin"; der Gegenstand war also so wichtig, dass er die Funktion seines Trägers charakterisierte. Die Edda und Snorri überliefern vier Namen des Zauberstabes: gambanteinn³⁴⁶, tamevondr³⁴⁷, lævateinn³⁴⁸ und Gríðarvölur³⁴⁹. Der Kontext deutet bei lævateinn auf Unterweltsbeziehungen (en hann góðr Loptr rúnom / fyr nágrindr neðan) und bei gambanteinn auf Ekstase (gaf hann mér gambantein, / en eo vélta hann ór viti. Hárbarðzljóð 20 - Kuhn S. 81). Das Wort völur selbst bedeutet nur noch "Stab" im allgemeinen. Für seine ursprüngliche Bedeutung ist seiðstafr eingetreten. Auch der sibirische Schamane besass einen Stab³⁵⁰, der Beziehungen zu Hilfegeistvorstellungen³⁵¹ und zur Unterwelt³⁵² aufweist. Wenn man in diesem Zusammenhang von Pfählen mit Pferdeköpfen liest, denkt man sofort an die bekannten Neidstangen³⁵³. In der Egile saga 57 (171) heisset es:

Hann tók í hönd eér heslistong ok gekk á bergens nokkura, þá er vissi til lands inn; þá tók hann hrosshøfuð ok setti upp á stongina. Síðan veitti hann formála ok mælti svá: "Hér set ek upp niðstong, ok ený ek þessu niði á hönd Eiríki konungi ok Gunnhildi drottningu," - hann sneri hrosshøfinu inn á land - "sný ek þessu niði á landvættir þær, er land þetta byggva, svá at allar fari þær villar vega, engi hendi né hittit sitt inni, fyrr en þær reka Eirík

konung ok Gunnhildi ór landi." Síðan skýtr hann stönginni niðr í bjarggrifu ok lét þar standa; hann sneri ok höfðinu inn á land, en hann reist rúnar á stönginni, ok segja þar formála þenna allan. Die Übereinstimmung mit den sibirischen Belgen (gegenständliche "Hilfsgisstvorstellung") ist deutlich.

Über das Zaubergeüst (seiðhjallr) handelt Vilhelm Kiil in einem wichtigen Aufsatz (s. Lit.-Verz.). Die Grundtendenz der Abhandlung, den seiðhjallr mit Unterweltsvorstellungen zu verbinden, ist berechtigt und ihre Durchführung auch geglückt - auch ohne Kenntnis Kiils ist die Parallellität zu dem sibirischen Begräbnisgerüst³⁵⁴ und dem Schamanenstuhl³⁵⁵ auffällig. Der Deutung (S. 101) der rokstólar der Vsp. 6 (Kuhn S. 2) als seiðhjallr braucht man aber nicht zuzustimmen, ebensowenig der Interpretation eines Gegenstandes auf dem Teppich von Bayeux³⁵⁶. Kiil schiesst, indem er bei jedem Stuhl eine Beziehung zum Tod sucht, sicher über das Ziel hinaus. Zu den Belgen des seiðhjallr selbst³⁵⁷ ist zu sagen, dass sie nur allgemeine Auskunft über die Funktion und gar keine Information über seine Gestalt geben. Zwei Beispiele³⁵⁸:

Síðan lét Kotskall gera seiðhjall mikinn; þau fæðusk þar á upp gll; þau kváðu þar harðsnúin fræði; þat váru galdrar. ...sáu þeir hús eitt, var þangat at hsyra ill læti, er þeir frömðu seiðit. Gengu þeir síðan inni húsit, ok sjá þar hjall háfan, ok undir fjóra stólpa. Möndull fór inn undir hjallinn, ok reist þeim seiðvillur með þeim atkvæðum, at þeim hrifi sjálfum seiðmönnum; gengu þeir síðan úti skóginn, ok námu (staðar) um hríð, en seiðmönnum brá svá við, at þeir brutu ofan seiðhjallinn, hlupu í fen sða sjó, en sumir fyrir björg ok hamra, ok drápu sik allir með þessum hætti.

Vom "Nornenstuhl" der Sóljarljóð war schon früher die Rede. Der Zusammenhang zwischen Zauber- und Begräbnisgerüst verdient festgehalten zu werden. Man könnte die Hypothese aufstellen, dass sich der seiðhjallr aus dem Grabgerüst³⁵⁹ entwickelte. Auch auf dem Zaubergeüst liegt ja der Schamane in Ekstase wie tot da. Es muss natürlich hervorgehoben werden, dass kein einziges Zeugnis ein solches Liegen auf dem seiðhjallr expressis verbis erwähnt. Nach allem, was wir über Ekstase aus altisländischen und anderen Quellen wissen, muss es aber doch als wahrscheinlich betrachtet werden.

Die soziale Stellung des Magiers ist ganz uneinheitlich, je nachdem er der Gemeinschaft nach der Ansicht der in ihr Massgeblichen nützt oder schadet. Þorbjörg lítilvölva wird überall gern geehrt, während etwa Rognvaldr réttillbeiði nach der Haralds saga hárfagra 34 (Hskr.I, 138 f.) mit 80 weiteren Zaubernern verbrannt wird.

2. Der Schamane als "Dichter"

Dass die Verbindung zwischen Dichtung und Ekstase ursprünglich sehr eng war, ja dass Ekstase eine Vorbedingung des Dichtens darstellte, geht schon aus dem Mythos von der Erwerbung des Dichtermets hervor³⁶⁰, der hier nicht behandelt zu werden braucht³⁶¹. Das Wort óðr bedeutet ja geradeszu "Ausser-sich-Sein, Ekstase". Möglicherweise deutet die Bedeutung von pulr und þylja auf ein undeutliches und langatmiges Dahinmurmeln³⁶². Bei Berichten über sibirische Séancen wird öfter beklagt, dass man den Schamanen in Ekstase nicht verstehe und dass sein Gesang gar nicht enden wolle. Überhaupt sind in Sibirien öfter Berichte über die Entstehung des Schamanentums gleichzeitig solche über das Aufkommen der "Dichtung". Bei den Ainu wird die Poesie als Geschenk des Adlers angesehen³⁶³.

Mit den ekstatischen Elementen sind jedoch die schamanistischen Züge der Dichtung nicht erschöpft. Magische Wirkung der Poesie z.B. ist öfter bezeugt. Als Egill das Sonatorrsk gedichtet hat, heisst es Egils saga 78 (256): "Egill tók at hressask, svá sem fram leið at yrkja kvæðit". Ob dieses hressask aus dem Trost eines exakt monumentum oder, um im isl. Bereich zu bleiben, hlóðk lofkost³⁶⁴ zu erklären ist? Ich glaube nicht. Die Deutung der Stelle entscheidet aber auch nicht über den Glauben an die magische Wirkung der "Dichtung". Gunnarr vermag durch seinen Harfenschlag die Schlangen zu besänftigen³⁶⁵. Dafür, was beim Aufsagen von Strophen alles geschehen kann, gibt der Þorlifs þáttur jarlsskálds 5 (222 f.) ein anschauliches Beispiel:

En sr á leið kvæðit, þá brögð jarli nokkut undarliga við, at óværi ok kláði hlýpr svá mikill um allan búkinn á honum ok einna mest um þjóin, at hann mátti hvergi kyrr þola, ok svá mikil býsn fylgdi þessum óværa, at hann lét hrifa sér með kǫmbum, þar sem þeim kom at; en þar sem þeim kom eigi at, lét hann taka strigadúk

ok ríða á þrjá knúta ok draga tvá menn milli þjóanna á sér. Nú tók jarli illa at geðjast kvæðit ok mælti: "Kann þinn heljarkarl ekki bstr at kvsða, því at mér þykkir þetta eigi síðr heita mega nið en lof, ok lát þú um batna, slla tekr þú gjöld fyrir." Karl hét góðu um ok hóf þá upp visur, ok heita Þokuvisur ok standa í miðju Jarlsniði, ok er þetta upphaf at:

3. Þoku dregr upp it ytra,
él festist it vestra,
mökkur mun náms, af nökkvi,
naðrbings kominn hingat.

En sr hann hafði úti Þokuvisur, þá var myrkt í hollinni, ok er myrkt sr orðit í hollinni, tekr hann aptr til Jarlsniðs, ok er hann kvað inn sfsta ok síðasta þriðjung, þá var hvert járn á gangi, þat er í var hollinni, án manna völdum, ok varð þat margra manna bani. Jarl fell þá í óvit, en karl hvarf þá í brott at luktum dyrum ok óloknum lásun, sn eptir af liðit kvæðit minnkaði myrkrít ok gerði bjart í hollinni.

Von der Bezischung zu Öðinn abgesehen, gibt es auch andere Berichte, wie jemand die Dichtergabe erwirbt. In Handschriften der grossen Óláfs saga helga (S. 707: Bæjarbók, 61) wird überliefert, dass Sig-hvatr Skalde wird, indem er den Kopf eines grossen Fisches isst, "þviat vit huers kuikendis sr í höfði folgit". "insn wichtigen Beleg, der die Dichtung in Verbindung mit der Ekstasetechnik des sittja á haugi bringt, enthält wiesdrum der Þorleifs þáttur jarlskálds (Kap. 8, S. 227 - 229):

Sauðamaðr...hét Hallbjörn ok var kallaðr hali. Hann vandist optliga til at koma á haug Þorleifs ok svaf þar um nætr ok helt þar nálægt fé sínu. Kemr honum þat jafnan í hug, at hann vildi geta ort lof-kvæði nokkurt um haugbúann, ok talar þat jafnan, er hann liggir á hauginum, sn sakir þess at hann var ekki skáld ok hann hafði þeirar listar eigi fengit, fekk hann ekki kveðit, ok komst aldri lengra áfram fyrir honum um skáldskapinn en hann byrjaði svá:

Hér liggir skáld,
en meira gat hann kveðit ekki. Þat var eina nátt sem optar, at hann liggir á hauginum ok hsfir ina sömu iðn fyrir etafni, ef hann gæti aukit nökkut lóf um haugbúann. Síðan sofnar hann, ok eptir þat sér hann, at opnast haugrinn, ok gengr þar út maðr mikill vexti ok vel

búinn. Hann gekk upp á hauginn at Hallbirni ok mælti: "Þar liggir (þú), Hallbjörn, ok vildir þú fast í því, sem þér er ekki lánat, at yrkja lof um mik, ok er þat annathvart, at þér verðr lagit í þessi íþrótt, ok munt þú þat af mér fá msira en vel flestum monnum qðrum, ok er þat vanna, at svá verði, ella þarftu ekki í þessu at brjótast lengr. Skal ek nú kveða fyrir þér visu, ok ef þú getr numit visuna ok kannt hana, þá er þú vaknar, þá munt þú verða þjóð-skáld ok yrkja lof um marga hqfðingja, ok mun þér í þessi íþrótt mikít lagit verða." Síðan togar hann á honum tunguna ok kvað visu þessa:

Hér liggir skáld, þat er skálda
skqrungr var mestr at flestu;
naddveiti frá k nýtan
nið Hákoní smíða.
Aðr gat engr né síðan
annarra svá manna,
frægt hefir orðit þat fyrðum,
férán lokit hánun.

"Nú skaltu svá hefja skáldskapinn, at þú skalt yrkja lofkvæði um mik, þá er þú vaknar, ok vanda sem mest bæði hátt ok orðfæri ok einna mest kenningar." Síðan hverfr hann aptr í hauginn, ok lýkst hann aptr, en Hallbjörn vaknar ok þykkist sjá á herðar honum. Síðan kunni hann visuna ok fór síðan til byggða heim með fé sitt sptir tíma ok sagði þenna atburð. Orti Hallbjörn síðan lofkvæði um haugbúann ok var it mesta skáld ok fór útan fljóttliga ok kvað kvæði um marga hqfðingja ok fekk af þeim miklar virðingar ok góðar gjafir...

Die soziale Stellung des Dichters war also eine sehr angesehene. Saxo³⁶⁶ berichtet sogar, dass ein Gedicht zur Vsrherrlichung des to-ten Frotho III von den den Dänen mit der Königswürde belohnt wurde.

3. Der Schamane als Krieger (berserkr)

Darüber, ob die in aisl. Quellen recht oft³⁶⁷ auftauchende Kriegerbezeichnung berserkr "Barhäuter" oder "Bärenhäuter" bedeutet, d.h. ob sie zum Adj. berr "nackt" oder zur Sippe von ahd. berō, ae. bera, an. berai "Bär" gehört, herrscht keine Einmütigkeit. Ich möchte mich auf Grund des Überblicks über die aisl. Belegstellen für den "Bärenhäuter" entscheiden. Die Stelle, die öfter als Zeugnis für die Nacktheit der Berserker angeführt wird, Ynglinga saga 6 (Hskr. I, 17), lautet:

...en hans (sc. Odins) menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar. Þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.

"Fara brynjulausir" muss keineswegs Nacktheit bedeuten; es heisst nur, dass die Berserker eben keine Rüstung im üblichen Sinne tragen. Snorri überliefert auch den ältesten schriftlichen Beleg für Berserker, eine Halbstrophe des Þorbjörn hornklofi³⁶⁸:

Grenjuðu berserkir,
Guðr vas þeim á sinnum,
emjuðu ulfheðnar
ok isgrn dáu.

"Grenjuðu berserkir" und "emjuðu ulfheðnar" sind sicher als parallele Ausdrucksweisen aufzufassen, so dass ulfheðnar "Wolfshäuter" ebenso wie "Bärenhäuter" den Krieger in Tiergestalt bezeichnet. Die Prosaquellen, die berserkir und ulfheðnar gleichsetzen, gehen auf Þorbjörn zurück:

...ok þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir; þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur...

Vatnsd. 9 (24)

...þá hét konungr á berserki sína til framgöngu; þeir váru kallaðir Úlfheðnar, en á þá bitu engi járn; en er þeir geystusk fram, þá helzk ekki við.

Grett. 2 (5)

Dass ein Zusammenhang zwischen beiden "Typen" bestand, ergibt sich aber schon aus der zitierten Halbstrophe und aus dem Vorkommen des Namens Úlfheðinn für Personen, die als hamrammr gelten.

Welche Eigenschaften schreiben die Quellen den Berserkern zu? Die Schilderungen der Berserkerwut (berserkegangr) sind meist recht

stereotyp und könnten daher den Verdacht bloss literarischer Tradition aufkommen lassen. Solche Traditionen wird es wohl auch gegeben haben; eine reale Grundlage war aber sicherlich vorhanden; dafür sprechen Bilddenkmäler³⁶⁹ und auch die Typologie der Erscheinung, die es gestattet, sie in den grösseren Zusammenhang der Ekstase einzuordnen.

Zunächst würde man daran denken, die handgreifliche Wut der Berserker eher unter die Techniken der Ekstaseerregung als unter die Ekstase (im strengen Sinn) selbst einzuordnen. Es ist aber zu bedenken, dass auch z.B. beim höchst erregten Tanz des sibirischen Schamanen Ekstaseerregung und Ekstase selbst ineinander übergehen und gar nicht zu trennen sind³⁷⁰. Auch könnte man einwenden, dass das, was da so wild kämpft, gar nicht die Person des Berserkers, sondern nur seine Erscheinungsform ist. Obwohl manche Belege³⁷¹ darauf hindeuten, machen die meisten Stellen in dieser Hinsicht doch einen durchaus "realen" Eindruck. Solche "Widersprüche" sollte man aber nicht verabsolutieren! Aus dem Kult ist die Tatsache bekannt, dass "nur" geglaubte Realität "imitiert" wird; warum sollte solche Imitation im kriegerischen Bereich nicht auch vorgekommen sein - konnte man doch dadurch seine "Macht" steigern, dass man diejenigen nachahmte, von denen man glaubte, sie besäßen übernatürliche Kräfte. Dass die Überlieferung Beispiele für Kämpfe in Tiergestalt bei "gleichzeitigem" Zu-Hause-Sitzen bietet, haben wir ja gesehen³⁷².

Einige Beispiele für die konventionelle Art der Berserkerschilderung:

...þá kom á hann berserksgangr, tók hann þá at grenja illilíga ok beit í skjöld sinn.

Egils s. 64 (202)

Þeir gengu berserksgang ok váru þá eigi í mannligu eðli, er þeir váru reiðir, ok fóru galnir sem hundar ok óttuðusk hvárki eld né járn.

Eyrbyggja s. 25 (61)

Þeir grenjuðu sem hundar ok bitu í skjaldarrendr ok óðu eld brennanda berum fótum.

Vatnsdæla s. 46 (124)

...tók hann þá at grenja hátt ok beit í skjaldarrendina ok setti skjöldinn upp í munn sér ok gein yfir hornit skjaldarins ok lét allólmlíga.

Grettis s. 40 (136)

Berserkrinn mælti: Eigi muntu þora at berjaz við mik, ef þú sér íþróttir mínar: ek geng berum fótum um eld brennanda ok ek læt fallaz berr á saxodð mín, ok sakar mik hvárki. Kristni s. 9 (29)

Maðr heitir Moldi; hann er víkingr eða hálfberserkr, ef svá vill kalla; þeir eru tólf saman... Molda bíta eigi járn; þeir vaða eld ok bíta í skjaldarrendr... gengu síðan inn í höllina tólf saman ok þóu þegar eldana ok bitu í skjaldarrendr. Svarfdæla e. 7 (142 f.)

Der letzte Beleg zeigt schon Unsicherheit, was eigentlich ein Berserker sei. In späten Quellen ist die Verwirrung noch grösser; Berserker treten in Massen auf und gehen in noch gewaltigeren Massen unter:

Hann hefir með sér allra handa lýð, Blámenn ok tröll ok berserki ok risa ok dverga ok annat fýtonsandafólk. Hjálmteirs s. 3 (457)

Öfter wird erwähnt, dass Berserker ihrem Gegner die Gurgel durchbeissen³⁷³. Auf Ekstase könnte die totenartige Blässe mancher Berserker deuten³⁷⁴. Als Krankheit erscheint der Berserksgang in der Vatnsdæla saga³⁷⁵:

A Þóri kom stundum berserksgangr; þótti þat þá með stórum meinum um þvillikan mann, því at honum varð þat at engum frama.

Es handelt sich hier also nicht um echte Ekstase, sondern um Besessenheit. Eine gewisse Veranlagung spielt ja auch im nordeurasischen Schamanismus eine Rolle³⁷⁶.

Die Quellen haben jedoch auch Züge bewahrt, die das Verhalten des Berserkers als ursprünglich echte Ekstase kennzeichnen. Hierzu zählt vor allem die schon behandelte Tiergestalt, die durch hamrammr angedeutet wird, und die grosse Mattigkeit beim Abklingen der Berserkerwut, die mit dem Gähnen am Ende der Ekstase zu vergleichen ist. Zwei Beispiele³⁷⁷:

Berserkirnir gengu heim um kveldit ok váru móðir mjök, sem háttir er þeira manna, sem eigi eru einhama, at þeir verða máttlausir mjök, er af þeim gengr berserksgangrinn.

Svá er sagt, at þeim mönnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á, at msðan þat var framt, þá váru þeir svá sterkir, at ekki helzk við þeim, en fyrst, er af var gangit, þá váru þeir ómáttkari en at vanða. Kveld-Úlfr var ok svá, at þá er af honum gekk hamremmin, þá kenndi hann meði af sókn þeiri, er hann hafði veitt, svá at hann lagðisk í rekkju.

Eine wichtige Stütze für den ursprünglich streng ekstatischen Charakter des Berserkers gibt eine Schilderung bei Saxo³⁷⁸:

Ubi cum Starcatherus ministrorum more mensas convivis obsitas præteriret, præmemorati novem plenis deformitatis gestibus torvos

ore fremitus dantes ac more ecœnioo decursantee in pugnam se mutua adhortatione firmabant. Sunt qui eos venienti athlete savientium canum exemplo oblatraeee perhibeant. Quibue Starcatherus increpatis, quod adulterino oris habitu ridiculam sibi formam coneciscerent patulieque buccarum rictibus lascivirent, taliter effeminatorum diesolutam mollitiem intemperantiæ suæ luxum deducere prædicabat. Interrogatue igitur, an ei dimicandi virtus suppeteret, non unum tantum, verum quotlibet admissos excipiendi certissimas sibi vires exstare respondit.

So scheint es nach allem doch berechtigt, den Berserker in den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit einzuordnen.

4. Der Schamane als "Handwerker" (Der Schmied³⁷⁹ und das Eisen)

Dass in der altnordischen Überlieferung vor allem die Zwerge als gute Schmieds galten, ist bekannt³⁸⁰. Die Verbindung des Schmiedens mit magischen Kenntnissen und Weisheit ist jedoch keineswegs auf die Zwerge beschränkt. Die Götter selbst zimmern zu Beginn der Welt Essen, schmieden Zangen und Werkzeuge:

Hittuz æsir	á Iðavelli,	
þeir er hœrg oc hof	há timbroðo;	
afla lögðo,	auð smíðoðo,	
tangir sóþo	oc tól gorðo.	Vsp. 6 (Kuhn S. 2)

Þar næst lögðu þeir afla, ok þar til gerðu þeir hamar ok taung ok steðja, ok þaðan af öll tól önnur, ok því næst smíðuðu þeir málm, ok stein ok tré, ok svá gnógliga þann málm er gull heitir, at öll búsgögn höfðu þeir af gulli... Gylfag. 14 (SnE I, 62)

Der geheimnisvolle Zauber der Metallarbeit, ein Erbe aus der Zeit der Entdeckung der Metalle, ist hier wie auch bei den Überlieferungen über schmiedende Zwerge noch zu spüren.

Alte Tradition wird so auch hinter einer Bemerkung Saxos³⁸¹ stehen, Othinus habe sich am Hofe des Königs der Rutheni (des Vaters der Rinda) als Schmied ausgegeben und das Handwerk auch ausgeübt. Im Bild des mit seinem Hammer drinschlagenden Gottes Þórr finden sich

ebenfalls Reste einer alten "Schmiedemythologie"³⁸². Auch Könige gelten als gute Schmiede, so Olaf der Heilige³⁸³ und der legendäre Schwedenkönig Buðli³⁸⁴. Der bekannteste Schmied der an. Überlieferung ist Völundr; sein Name ist sogar zu einem Appellativum für ausgezeichnete Schmiede geworden:

Viðga var evn velenz þess er væringjar kalla vólund firir hagleios sakar. Þiðreks e. 302 (I, 360)

Fróði k(ongur) atti tuo smíði er vólundar voru at hagleik...

Hrólfs s. kraka 3 (13)

Auf die Überlieferung um Völundr werde ich am Ende des Kapitels noch kurz eingehen.

Nach diesen Belegen sollte man annehmen, dass die soziale Stellung des Schmiedes, wie sie uns in der aisl. Überlieferung entgegentritt, eine hervorragende war.

Das ist aber nicht der Fall. Obwohl der Schmied einerseits ins Mythische erhoben wurde, zeigen andererseits die Quellen, wenn es konkret um seine gesellschaftliche Stellung geht, eine zunächst merkwürdig anmutende Geringschätzung. Als König Haraldr Sigurðarson seinem Skalden Þjóðólfr befiehlt, über den Streit zwischen einem Kürechner und einem Schmied zu dichten, weigert sich der Skalde mit der Begründung "Óskytt er þat, herra" und ist erst besänftigt, als der König den Vorschlag macht, den Kampf ins Mythische zu erheben: "látt annan vera Geirröð jötun, en annan Þór."³⁸⁵

Der Schmied, der seine Augen zur Tochter des dänischen Königs Ingelue erhebt, wird von Starcatherus wegen dieser Überheblichkeit gestraft³⁸⁶.

Viðga weist den Schmiedeberuf mit Entrüstung von sich:

Firir eakar mins möðernie þa vili gvi at min hond komi aldregi a hamar eapt ne atangar arm. Þiðreks s. 137 (I, 133)

Diese Ambivalenz der Stellung des Schmiedes erklärt sich m.E. einerseits schon aus einer späten aristokratischen Distanz, andererseits wohl auch aus dem Unheimlichen, mit dem der Schmied auf Grund seiner magischen Kenntnisse behaftet war. Die Verbindung Schmied - Zauberer ist keineswegs nur aus der Überlieferung um schmiedende Zwerge und um Völundr zu erkennen. Einige Beispiele: Skalla-Grímr, der Sohn des hamrammr Kveld-Úlfr, war ein geschickter Schmied: "hann var hagr maðr á tré ok járn ok gerðisk inn mesti smíðr."³⁸⁷ Die Schmiedewerkzeuge

werden auch mit ihm begraben³⁸⁸. Der durch seine vielen Träume als besonders "ekstaseempfindlich" zu bezeichnende Gísli ist nach seiner Saga 8 (28) "allra manna hogastr". Ein Pflegesohn des Zauberers Þorbjörn Stigandi, Hersteinn, gilt als guter Schmied³⁸⁹. Die Þorgríma smíðkona der Harðar saga 3 (121) ist zauberkundig. In der Gísla saga 11 (37 f.) schmiedet der Zauberer Þorgrímr nefr das Schwert Grásiða um Smíðr, ein "Schüler" der Busla, verrichtet in der (Älteren) Bósa saga alle möglichen magischen Grosstaten³⁹⁰. Die Landnámabók - Hauksb. 191 (75) - schildert eine Episode, in der die Zauberin Geirhildr von einem iarnsmíðr namens Steinroðr überrascht und offenbar auch besiegt wird. Von Björn, dem Sohn des Schmiedes Molda-Gnúpr, wird berichtet, er habe mit einem berghúfi félag geschlossen³⁹¹.

Eine enge Beziehung des Schmiedes zum Schamanen ist auch für Nord-urasien charakteristisch³⁹². "Schmiede und Schamanen stammen aus dem gleichen Nest³⁹³", sagt ein jakutisches Sprichwort³⁹⁴. Wenn der burjatische Schamane die neun himmlischen Schmiedegeister anruft, singt er: "In eurer Schmiede befinden sich eure kräftigen Zauber, in euren Blasebälgen eure wunderbaren Zauber"³⁹⁵.

Magische Kräfte hat nicht nur der Schmied, sondern auch das Metall, das er bearbeitet, vor allem das Eisen. Auch diese Anschauung wird zumindest auf die "Entdeckung" des Eisens zurückgehen. In Sibirien ist Eisen vor allem das Material, aus dem "jenseitige" Gegenstände gefertigt sind, etwa die Häuser in der Unter- und Oberwelt³⁹⁶ oder Körperteile dämonischer Wesen und Tiere³⁹⁷. Nur das Eisenskelett des Schamanen hat Zutritt zur Oberwelt³⁹⁸. Ein Schlag mit einem Eisenhammer kann Wiederauferstehen bewirken³⁹⁹. Von grosser Bedeutung ist die Ansicht, dass sich Dämonen vor Eisen fürchten⁴⁰⁰. Auch bei den russischen Lappen haben die Geister vor Eisen grosse Furcht und können durch Eisen verjagt werden⁴⁰¹. Eisen als "Jenseitsattribut" spielt schliesslich bei der schamanischen Zerstückelungsvision und bei der Schamanentracht eine Rolle⁴⁰².

Manche dieser Vorstellungen finden wir auch in der aisl. Überlieferung wieder. Zu der Gruppe "Eisen als Jenseitsattribut" könnte man etwa Thors Eisenhandschuhe⁴⁰³, die Eisenschuhe des Gottes Viðarr⁴⁰⁴, die eiserne Behausung des Fáfnir⁴⁰⁵ sowie eiserne Klauen und Schnäbel dämonischer Wesen⁴⁰⁶ zählen. Ob die Eisenstangen der Riesen⁴⁰⁷ hierher gehören, ist zweifelhaft. Berserker und Zauberer haben öfter mit

járn- zusammengesetzte Namen, die jedoch nicht ihr Privileg eint. Von Bjúgvör und Listvör, die in den Sölarljóð 76 (Skj. B I, 647 f.) "organs stóli á" sitzen (wir enteinnen uns der Deutung Kiels als ör-gangs stóll "Todesetuhl"), hieß es in der gleichen Strophe:

...járna drsyri
felli ör nös sum þeim...

Von diesem Aeskt her, den Kiil nicht berücksichtigt hat, scheint ssins Deutung weiter gestützt zu werden.

"Jenseitig" ist ganz gewies auch der járnviðr der Völuspá 40 (Kuhn S. 9):

Austr sat in aldna í Járnviði
oc fæddi þar Fenris kindir...

Snorri⁴⁰⁸ interpretiert die Halbstrophe:

Gýgr ein býr fyrir austan Miðgarð, í þeim skógi er Járnviðr heitir;
í þeim skógi byggja þær tröllkonur er Járnviðjur heita. En gamla
gýgr fæðir at sonum marga jötna, ok alla í vargs líkjum...

Járnviðja als Hsxnbezeichnung kommt auch in einer Strophs dee Eyvindr skáldaspillir⁴⁰⁹ vor.

Jsnieseeieche Schamansgesangs kennen übrigens einen in der Obsren Welt wachssnden unverwüstlichen Eisenwald⁴¹⁰.

Von der Macht des Eisens gegen Dämonen gibt vielleicht noch die Helgaqviða Higrvarðzsonar 13 (Kuhn S. 144) Kunde. Atli spricht dort zur Hexe Hríngerðr:

Helgi hann heitir, enn þú hvergi mátt
vinna grand grami;
iárnborgir ro um þólings flota,
knegoð oss fálor fara.

Das Wort iárnborgir kommt sonet in der an. Überlieferung nicht vor; es sind sicher sissrne Besschläge gemeint. Eissen iet hier nicht nur einfach als "stabiles" Material zitiert, sondern eben auch für fálor undurchdringlich, d.h. gegen Zauber gefeit.

Kehren wir jetzt wieder zu den Überlieferungen um zauberkundige Schmieds zurück. Viele Einzelheiten der Überlieferung um Völundr weisen auf Schamanismus. Der zauberkundige Schmied Völundr ist Sohn des Finnsenkönigs und wohnt in Úlfadalir⁴¹². Strr. 13 und 32 der Völundarqviða (Kuhn S. 119. 122) bezeichnen ihn als vísi álfa "Albenführer"⁴¹³. Die Fähigkeit, zu fliegen, wird, wie von Völundr in der Vkv. 29 (Kuhn S. 122), auch von vielen Schamanen überliefert⁴¹⁴. Ein

dem Zauberwettkampf entsprechender Schmiedewettkampf (mit dem "be-etallten" Schmied Amilias) wird auch von Völundr/Velent überliefert: es ist die bekannte Episode um die drei Schwerter (vor allem Mimung), die im Fluss treibende Wollflocken zerschneiden⁴¹⁵. Mimung macht dann auch dem Amilias den Garaus⁴¹⁶. Möglicherweise war der ursprüngliche Gegner Wielands der Zwerg Reginn⁴¹⁷, der ja auch in der Þiðreks saga 99 - 102 (I, 93 - 97) sein Schmiedewerkzeug stiehlt. Reginn ist der Bruder des Schmieds Mimir, bei dem Velent in die Lehre gegangen ist⁴¹⁸. Wenn de Vries (I, 246) meint: "Es scheint wohl empfehlenswert, dessen mythischen Schmied von den skandinavischen Figuren zu trennen" (unter "skandinavischen Figuren" vereteht er Mimir/Mímr⁴¹⁹), so kapituliert er wie alle Forscher, soweit ich sehe, vor dem Problem eines sachlichen Zusammenhangs. Aber zumindest die Bedeutung des Namens (Sippe von ndl. mijmersn, lat. memor) verbindet doch den Schmied mit dem riesenhaften Wesen der an Überlieferung. Man muss die Kapitulation der Forschung vor einem angeblich nicht zu erkennenden sachlichen Zusammenhang nicht unterschreiben! Schamanistische Züge des skandinavischen Mimir eint deutlich: Kopfzauber⁴²⁰, Beziehung zum Weltbaum⁴²¹ und zum Weisheit spendenden Met⁴²¹ (Eketase!). Ein Zusammenhang mit der südgermanischen Überlieferung konnte nur deshalb nicht gesehen werden, weil man die religiöse Bedeutung des Schmieds nicht erkannt hatte. Auch der Schmied hat ja schamanistische Züge! Und so bietet der Begriff des Schamanismus überhaupt die einzige Möglichkeit, die g e s a m t s Mimir - Überlieferung auch sachlich zu vereinigen; der südlichere Teil der Germania hat nur die "handwerkliche" Seite des Schamanen Mimir bewahrt.

5. Der Schamane als Gott

Die schamanistischen Züge im Bild des Gottes Óðinn gehören zum gesicherten Bestand der Forschung.⁴²² Schon aus dem Namen des Gottes ergibt sich, dass die Ekstase als kennzeichnend für sein Wesen angesehen wurde. Ein eigener Abschnitt über Óðinn innerhalb der vorliegenden Arbeit erhält daher ssins Berechtigung nicht aus der Forschungssituation, sondern allenfalls aus dem Gesamtzusammenhang und aus Symmetriegründen: die Göttlichkeit ist der höchste Rang eines Schamanen. Ich werde daher im folgenden nur einige Bemerkungen zusammenfassen.

der Art machen.

Ale wichtigee Elsmnt dee Schamaniemus⁴²³ hatten wir die Tiervervandlung erkannt. Sie iet für Öðinn in reichem Masse bezeugt⁴²⁴. Gleiches gilt für die Beziehung dee Gottee zur Magie⁴²⁵ und zum Tod⁴²⁶. Ale onthoniecher Zug iet wohl auch die Verhüllung und die Einäugigkeit zu betrachten (Einzahl als generelles Jeneiteattribut). Verbindungen zu der epeziellen Eketasetechnik der ergi scheinen in Spuren bewahrt zu sein:

Enn þic síða kóðo Sámseyo í,
oc draptu á vétt eem vǫlor;
vitca líki fórtu verþiðð yfir,
oc hugða ec þat arge aðal. Lokasenna 24 (Kuhn S. 101)

Auf "weibiechee" Verhalten (Geechlechtswecheel?) spielen deutlich die Formulierungen sem vǫlor und args aðal an. Vitca líki "in Gestalt (Weiee) eines Zauberers (vitki m.)" paest durchaus zum Kontext, da ergi ja zum eeiðr gehörte. Änderung in vitko (zu einem - nicht bezeugten - Fsm. *vitka "Zauberin")⁴²⁷ scheint mir nicht erforderlich. Odins Raben Huginn und Muninn⁴²⁸ könnte man "schamanistisch" als vogelgeestaltige Hilfegeister⁴²⁹ oder eogar als Seelen des in Eketasee Daliegenden⁴³⁰ dsuten.

Die verbreitetete Form des Odineopfers ist das Hängen⁴³¹. Es iet unmöglich, zu entscheiden, ob das Hängeopfer an Öðinn oder das "Selbstopfer" des Gottes "ureprünglicher" ist. Von der Typologie her würde ich es allerdings als nicht unwahrscheinlich ansehn, dass das Hängeopfer andersrer sins kultische Imitation des (schon nicht mehr ganz veretandenen, also beträchtlich älteren) Mythos vom hängenden Gott daretellt. Einen Beweis für diese Ansicht, die im übrigen wegen ihrer Ableitung einer kultischen Erscheinung aus einer mythischen Überlieferung auf Widerspruch stossen könnte, muse ich freilich schuldig bleiben.

Die in Frage kommende Stelle, Hávamál 138-141 (Kuhn S. 40), lautet:

Veit ec, at ec hsoo vindgameiði á
nætr allar nío,
geiri undaðr oc gefinn Öðni,
eiálfir eiálfom mér,
á þeim meiði, er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.

Við hleifi mic sældo né við hornigi,
nýsta ec niðr;
nam ec upp rúnar, epandi nam,
fell ec aptr þaðan.
Fimbulliðð nío nam ec af inom frægja syni
Bǫlpors, Bestlo fǫður,
oc ec drycc of gat ine dýra miaðar,
aueinn Öðreri.
Þá nam ec frøvaz oc frððr vera
oc vaxa oc vel hafaz;
orð mér af orði orðz leitaði,
verc mér af verki verce leitaði.

Möglich, aber nicht eicher iet ss, dass ee der Weltbaum war, an dem Öðinn hing⁴³². Eine chrietliche Deutung des Mythos, wie sie eret neuerdinge wieder von Konstantin Reichardt (s. Lit.-Verz.) zur Diskusion gestellt wurde (gestützt u.a. auf ein poetisches Fragment von der shetländischen Insel Unst, zit. bei Gering Eddakomm. I S. 149), scheint mir abwegig zu sein. Die Übereinstimmungen mit den verglichenen Überlieferungen eind natürlich da, beweisen aber gerade Verbreitung und Alter des Motive und daher, dass es kräftig genug war, um auch auf christliche Stoffe übertragen zu werden.

Öðinn hängt neun "Nächte" am windumtosten Baum, fastend und mit dem Ger verwundet. Der dreifachen Qual entspricht nach Vollehdung der magischen Frist die Dreiheit der Gaben: rúnar, fimbulliðð und dryccor, wenn sich diese auch begrifflich anders zusammenfassen lassen.

Die Überlieferung echildert die Qual Odins als die wirksamste Technik der Eketaseerregung: eo wirksam, dass eis den Gott eret eigentlich zum Gott macht (Str. 141). Eret im Zustand der vollendeten Eketasee, nach neuntägiger Qual, vermag Öðinn Magie, Weishsit und Dichtkunet zu "erfaseen".

So gibt die altnordische Überlieferung in den Hávamál das eindrucksvollste Beispiel für Schamanismus, een Weeen und een Möglichkeiten schlechthin: die Eketase erst echafft das Göttliche.

C. Zusammenfassung

Zu ausserliterarischen Wirkungsmächten, deren Widerepiegelung in der altisländischen Literatur schon auf Grund der doch relativ sicher vorhandenen mündlichen Überlieferung a priori wahrscheinlich ist, zählt ganz ohne Zweifel die Welt vorchristlicher Religion und Magie. Innerhalb dieses Bereiches gilt die vorliegende Untersuchung einem bis jetzt vernachlässigten Phänomen, dem Schamanismus, den wir im Anschluss an Dominik Schröder und Karl J. Narr als einen komplex ekstatischer Praktiken in Verbindung mit Verwandlungs- und Wanderungsideologien definieren. Die Frage der Entstehung und Verbreitung lässt sich, wie bei vielen religiösen Phänomenen, nicht beantworten; jedoch sind genügend Ansatzmöglichkeiten gegeben. In bezug auf jägerische Elemente, Seelenvorstellungen und Weltbild existierte im nordgermanischen Bereich, nach den literarischen Belegen zu urteilen, eine Glaubensschicht, die als religiöse Grundlage eines Schamanismus durchaus dienen konnte. Was die Techniken der Ekstaseerregung betrifft, so scheinen die Quellen hauptsächlich drei Gruppen zu bieten: körperliche Qual, geschlechtliche Lust und übernatürlichen Kontakt mit Toten. Die Zuordnung der Quellen zum Oberbegriff des Kapitels kann nicht in allen Fällen zwingend vollzogen werden. Das Gleiche gilt für das Verhalten eines Menschen in der Ekstase selbst. Hierzu stellten wir nicht nur Verwandlungs- (hamrammr) und Wanderungsideologien ("Seelenreise" und Austritt bzw. Wiedereintritt der Seele durch die Mundöffnung), sondern aus einem etwas weiteren Umkreis auch Fragen des Wiedergeburtsglaubens, der Initiation und der Unterweltssymbolik, die in allen existierenden Ausprägungen des Schamanismus ihr besonderes Gewicht haben. Die eindeutigen Quellen sind jedoch im Umkreis der Wanderungs- und Verwandlungsideologie zu finden; bei der "Seelenreise" ins Jenseits scheint sich allerdings eine Aufspaltung in eine reine Jenseitsreise nicht ekstatischen Charakters und einen ekstatischen Austritt der Seele aus dem Körper zu anderen Zwecken als einem Kontakt mit dem Jenseits vollzogen zu haben. Das verbindende Kettenglied ist vielleicht noch in Str. 51 der *Sólarljóð* fassbar. Was die Funktion des Schamanen in der Gesellschaft betrifft, so waren der Forschung die schamanistischen Züge im Bild des Magiers, des ekstatischen Kriegers (berserkr) und des Gottes

Öðinn bekannt. Einige Belege, bei denen allerdings in manchen Fällen der Verdacht nur literarischer Tradition nicht ganz ausgeschlossen werden kann, scheinen auch den Dichter in Verbindung zu Ekstasetechniken und zur Magie im allgemeinen, damit zum Schamanismus zu bringen. Bisher weitgehend übersehen hat man, wie mir scheint, die deutlich schamanistischen Züge in den Traditionen um den Schmied und sein bevorzugtes Metall, das Eisen. Die Ambivalenz der sozialen Stellung des Schamanen ist einerseits bedingt durch den Respekt und die Ehrfurcht, die man seiner Macht entgegenbringt, und den Nutzen, den man aus seinem Tun zieht, andererseits durch die Scheu vor dem Unerklärbaren und Unheimlichen in seinen Praktiken und den Schaden, den man von ihm erleiden kann. Unabhängig von der immer möglichen Vertiefung des Verständnisses einzelner angeführter Belegstellen scheint mir doch der Begriff des Schamanismus einen nicht unwesentlichen "ausserliterarischen" Aspekt der literarischen altisländischen Überlieferung zu umgreifen.

Anmerkungen

1. Wilhelm Muster 1947. Es handelt sich um eine volkekundliche Dissertation, deren Verfasser neben neueren deutschen Quellen auch die Sammlung Thule exzerpiert hat. Die Arbeit ist weder von der Materialgrundlage noch von der Interpretation her als Ausgangspunkt weiterer Forschung geeignet.
2. Zum Begriff "Schamanismus" vgl. Kapitel A,2.
3. Die wichtigsten Texte der altisländischen Überlieferung habe ich exzerpiert, soweit es mir zugänglich waren. Vgl. das Quellenverzeichnis.
4. Aus der Fülle der Literatur ist einiges von mir Gelesene im Literaturverzeichnis angegeben.
5. S. 310 - 350: "Der an. seiðr als eubarktischer Schamanismus".
6. Vgl. hierzu den Hauptteil meiner Arbeit.
7. 1951: Eliade. 1955: Schmidt, Schröder. 1959: Vajda. 1964: Paulson. 1967: Hoffmann. Vgl. a. die zusammenfassenden Bemerkungen bei 1 Narr.
8. Selbstverständlich wird der Begriff hier nur unter der Voraussetzung gebraucht, dass sich seiner Definition Entsprechendes in der Literatur auch findet.
9. Vajda beschränkt S. 458 den Geltungsbereich des Begriffs Schamanismus provisorisch - jedoch verbindlich für seinen ganzen Aufsatz - auf Sibirien. Die historische Einordnung gilt daher - wenn überhaupt - auch nur für den nordeurasischen Raum.
10. 5 Paulson S. 131.
11. Ob Schamanismus eine religiöse oder magische Haltung im Sinne der üblichen Unterscheidung von Religion und Magie beinhaltet, hängt vom - nicht einheitlichen - Verhalten des Schamanen gegenüber seinen Hilfsgeistern ab. Dass gerade die Grenzen zwischen Religion und Magie so häufig fließend sind, sollte doch zu denken geben. Die Wissenschaft kann andererseits auf Ordnungskategorien nicht verzichten. Zum Verhältnis von Religion und Magie vgl. z.B. August Brunner, Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg 1956, bes. Kap. XV.
12. 1 Eliade S. 18.
13. Ein Großteil des Buches handelt zwar von aussersibirischen Schamanismus, jedoch leiten diese Kapitel ihre Berechtigung nur aus Analogien zu sibirischen Phänomenen oder von da ab, dass sie der provisorischen Definition "Ekstasetechnik" genügen.
14. 1 Eliade S. 20.
15. Zur verschiedenen Deutung des Ekstasebegriffs durch W. Schmidt und M. Eliade vgl. Schröder S. 853 f. Beide Deutungen sind eine im Grunde nicht sachgemäße Einengung. Der Definition des Ekstasebegriffs durch Schröder S. 858 ist zuzustimmen.
16. So Schröder S. 858.
17. 5 Paulson S. 141.
18. 4 Narr S. 315.
19. 1 Narr.
20. Abgebildet bei 1 Narr Abb. 6 (S. 235).
21. 1 Narr S. 248.
22. 1 Narr S. 249.

23. 1 Narr S. 251 f.
24. Vgl. 1 Narr S. 248 f.
25. 1 Narr S. 251. Vgl. a. dort die hierzu gehörige Anm. 90.
26. 1 Narr S. 249.
27. So 1 Narr S. 249. Auch Schröder (vgl. dort z.B. S. 851) ist dieser Ansicht. Für Eliade ist der "weisse", für Schmidt der "schwarze" Schamanismus der eigentliche. Vgl. Schröder S. 851 f.
28. Natürlich hat erst die Untersuchung der Quellen - zur Zeit der Abfassung dieses Kapitels schon vorgenommen - die Berechtigung nachzuweisen, von altisländischem Schamanismus zu sprechen. Wenn das schon vorher, durch die Anlage der Arbeit bedingt, geschieht, so ist es keineswegs als beabsichtigte Suggestivwirkung zu verstehen.
29. Nach Mårten Stenberger, Sweden. London 1962 (= Ancient Peoples and Places. 30) S. 35. Vgl. a. den entsprechenden Abschnitt bei Johannes Brøndsted, Nordische Vorzeit. Bd.1. Steinzeit in Dänemark (Neumünster 1960), bes. S. 57 ff.
30. So Pittioni S. 37. Vgl. a. Marija Gimbutas, The Prehistory of Eastern Europe. Part I (Cambridge, Mass. 1956) S. 31 - 33.
31. Nach Stenberger, Det forntida Sverige S. 52.
32. 1 Narr S. 254.
33. Vgl. Stenberger, Det forntida Sverige S. 94 - 108.
34. Stenberger, Det forntida Sverige S. 145 - 155.
35. Abgebildet bei Stenberger, Det forntida Sverige S. 155.
36. Abgebildet Pl. XXXII, Fig. 2 in Gutorm Gjessing: Arktiske helleristninger i Nord-Norge. Oslo 1932 (= Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B. Skrifter. XXI).
37. Vgl. Hans-Georg Bandi: Die mittlere Steinzeit Europas. S. 321 - 346 in: Handbuch der Urgeschichte, hg.v. Karl J. Narr. I. Ältere und mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen. Bes. S. 342.
38. Vgl.: Tafeln 22 - 25 bei Friedrich Behn: Zur Problematik der Felsbilder. Berlin 1962 (= Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. Bd. 52 Heft 1). Tafeln I - IV bei Friedrich Behn: Vorgeschichtliche Felsbilder in Karelien und West-Sibirien. Berlin 1950 (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. Bd. 98, Heft 2). Tafeln 103 - 111 bei Herbert Kühn: Die Felsbilder Europas. Stuttgart 1952.
39. Skavberg. Abgebildet Pl. XVIII, Fig.1 in Poul Simonsen: Arktiske helleristninger i Nord - Norge II. Oslo 1958 (= Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B. Skrifter. XLIX).
40. Vgl. Otto Seewald: Beiträge zur Kenntnis der steinzeitlichen Musikinstrumente Europas. Wien 1934 (= Bücher zur Ur- und Frühgeschichte. 2). Im Zusammenhang eines Schamanismus werden auch die metallenen Klappergeräte aus dem frühmittelalterlichen Oberggrab besonders interessant (abgeb. bei Friedrich Behn: Musikleben im Altertum und frühen Mittelalter. Stuttgart 1954. Taf. 100).
41. 1 Narr S. 254. Vgl. hierzu besondere Joachim Werner: Beiträge zur Archäologie des Attila - Reiches. München 1956 (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Abh. der phil.-hist. Kl. NF 38). Aber auch auf die Reiterdarstellungen auf Gesichtern sei hingewiesen. Vgl. die verschiedenen Veröffentlichungen W. La Baumes zur Gesichtskultur sowie H. Conwentz: Bildliche Darstellungen von Tieren, Menschen, Bäumen und Wagen an westpreussischen Gräberurnen.

- Schriften der Naturforschenden Gesellschaft in Danzig NF 8 (1894) 191 - 220.
42. Diese Hypothese als möglich bezeichnet bei Stenberger, Sweden S. 21. "Spätdatierung" einer lappischen Einwanderung schon bei K.B. Wiklund; um 700.
43. Nach einer Münsterischen Vorlesung Dr. Vajdas im WS 66/67: Völker und Kulturen Nordasiens. Vgl. a. Henn Pohlhausen: Zum Problem der nordgermanisch - lappischen Beziehungen. Bonn 1957 (= Commentationes Balticae. III, 3). Bertil Lundman: Stammeskunde der Völker (Ethnogenie). Eine Übersicht. Uppsala 1961 (Lappen S. 62 f.). Giesela Asmus, Steinzeitliche Lapponide. Ein Beitrag zur Frage der Schädelverrindung in Europa. - Homo 17 (1966) 125 - 147. Asmus sieht die "vielfach als 'mongolid' angesprochenen Merkmale der Kammerkeramiker Eetlande und der nordosteuropäischen Waldzone als 'protolapponid'" an (S. 145).
44. Tac. Germ. 46 (Fenni); Fahrt Ontherie in Alfreds Orosius, S. 51 - 55 (bee, S. 52 f.) in: Rolf Kaiser, Medieval English. An Old English and Middle English Anthology. 5th rev. ed. Berlin 1961. Zu den kurzen Erwähnungen bei anderen antiken und frühmittelalterlichen Autoren vgl. Vorren S. 12
45. Auf eine Aufstellung der von mir gesammelten Belege wird verzichtet.
46. Z.B. das Begräbnisfest für Heiðrekr á beim þæ, er Árheimar heita - Heiðreks e. 10 (46). "auch bekannte Städte werden später in eine mythische Geographie verlegt: "Kænugarðar (Kiew!), þat liggir með fjallgarði þeim, er skilr Jötunheima ok Hólmgarðaríki" Gængu - Hrólfs e. 38 (362).
47. Krieti s. 13 (43 f.).
48. Vgl. Wolfgang Krause, Herbert Jankuhn: Die Runeninschriften im Elteren Futhark. I. Text. Göttingen 1966, S. 194 f.
49. Man vergleiche hierzu die an. Berichte über die Lappen - einige auf den folgenden Textseiten -, wo fast jeder zweite Beleg solche Dinge bringt. Ausser der zitierten Stelle der Orvar - Odde eaga wären nur zu erwähnen Gr. Ol. helg. 756 (eine weisse Frau vm austr Riki sagt Olaf sein Schickel voraus) und Sturlaugs s. etarfeama 25 (642): seiðmenn in einer Erdhöhle, die sich die Erzählung in der Nähe von Aldeigjuborg (Staraja Ladoga) zu denken scheint. Die glaubwürdigste der drei Quellen ist die grosse Olafssaga, aber der Name Bjálkaland und das interessante Detail der Erdhöhlen geben auch den andern Zeugnissen etwa Verlässlichkeit.
50. 3. Saxo IV, 1 - 8 (70-72).
51. Zum Germanennamen vgl. Verf., Möglichkeiten... S. 7 - 15.
52. Z.B. 5. Saxo VII, 13 (133) und 5. Saxo X, 2 (135).
53. Orkneyinga eaga 1 (4).
54. Im An. nur überliefert an zwei Stellen der gleichen Saga: Vatned. 12 (34. 35) dat. eemsveinum.
55. Vertreten von T.I. Itkonen (Hinweis Dr. Vajdas in seiner Münsterischen Vorlesung - WS 66/67 - "Völker und Kulturen Nordasiens").
56. So Vajda in seiner oben genannten Vorlesung.
57. Kapitel 7, 8, 9, 10, 13, 14 (hier auch geographische Beschreibung und Aufzählung der Pelze), 15, 16, 17.
58. Z.B. Odde þ. Ófeigseonar 367, Ol. helg. 94 (Hekr. II, 149), 104 (Hekr. II, 175), 170 (Hskr. II, 306), 193 (Hekr. II, 344 f.), Hákonar e. 72 (62), Sneglu - Halla þ. 7 (280 - 283).
59. Einige weitere Belege in Fritzners Wörterbuch.

60. Hier nicht zitiert: Beschreibung der Skritfinni Saxo Pref. II, 9 (9). Das im Text folgende Zitat 5. Saxo XIII, 1 (138).
61. De Finnie. S. 82 f. und 85.
62. Schon deshalb muss es sich um Lappen handeln. Anm. PB.
63. Ich verzichte auf eine Aufzählung aller Quellen.
64. Fagrek. 7 (30). Harald e. hárfagra 32 (Hekr. I, 135 f.).
65. Haralds s. hárfagra 25 (Hekr. I, 125 - 127).
66. Hálfðanar e. svartá 8 (Hskr. I, 91 f.).
67. Orkneyinga s. 1 (4). Hálfðanar s. Eysteinesonar XX (127 - 129). Sturlaugs e. etarfeama 12 (613).
68. Gr. Ol. helg. 189 (522).
69. Finne wirft Handeuh (dadurch Krankheit) in Heer Olafs: Gr. Ol. helg. 784.786 (Tómaeskinna). 789.790 (Bergebók).
70. Orvar-Odde e. X, 3 (20). X, 5-7 (20).
71. Gr. Ol. helg. 761 (Bergsbók, 61). Odde Ol. Tryggv. 19 (67 - 70).
72. "emiet spiritum" ist natürlich nur Umechreibung für "obiit".
73. An. gandr, "anything enchanted or an object used by sorcerer" (Cleasby), hat Lexikologen und Etymologen viel Kopfzerbrechen bereitet. Die ursprüngliche Bedeutung ist vielleicht doch "Zaubertier" (vgl. de Vries I S. 297 f.), was gut zu der nordeuropäischen Vorstellung vom Hilfsgeist als Tier passen würde. Das Wort gehört nach Jóhannesson Isl. etym.Wb. (vgl. jedoch de Vries An. etym. Wb.) zur idg. Sippe ghei - ghi -, wozu auch Wörter des Gähns und Klaffens zu stellen sind. Berücksichtigt man die in den Quellen noch erkennbare Rolle des Gähns als Anzeichen der Ekstase (vgl. Kap. III, 3), das wohl als Entlassen der Seele aus der Mundöffnung gedeutet werden kann, so ergeben sich interessante Ausblicke. Von der Etymologie und der Religionsgeschichte her scheinen mir auch die beiden Auffassungen über Ginnungagap, die Grimmsche, die den öden Raum und das Klaffen in den Vordergrund stellt, und die Jan de Vries' ("der mit magischen Kräften erfüllte Urraum") nicht unvereinbar, weil - von der Bedeutung her - im klaffenden Rachen (des Urwesens Ginnungi?) die Ekstase als höchste magische Potenz ihren Ausdruck findet.
74. Einige Aspekte werden erst in andern Abschnitten behandelt: die tiergestaltige fylgja in I, 2 und die ekstatische Tierverwandlung (begriffll. Zentrum hamrammr) in III, 5.
75. Vgl. hierzu 4 Findeisen, Kapitel 2, 7 und 8. Der Ausdruck "Tier-eichicht" stammt von Findeisen.
76. Gelegentlich werde ich im Zusammenhang der folgenden Kapitel noch auf einzelne Tiere eingehen. Eine grössere Monographie über das Tier in der germanischen Religion (unter Berücksichtigung der Bildenkmäler) wäre überhaupt eine sehr wünschenswerte Sache.
77. Vgl. hierzu jetzt Gunter Müller: Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen. Die. Wien 1966 (Veröffentlichung in der Reihe "Niederdeutsche Studien" voraussichtlich 1969).
78. Ol. helg. 218 (Hekr. II, 372) und Gr. Ol. helg. 215 (560). Ähnlich Volsunga e. 38 (71).
79. Eyrbýggja e. 47 (133). Flat. II, 215 (Eymundar þ. Hringssonar). Sturl. I, 499 (Íslendinga s. 176).
80. Volsunga s. 20 (48).
81. Volsunga s. 22 (52).
82. Hrólfs e. kraka 3 (10).
83. Gunnars s. Keldugnúpefífls 12 (365).
84. Hrólfe e. Gautrekeonar 10 (19).

85. Hrólfs s. Gautrekssonar 25 (39).
86. Völsunga s. 1 (27) u.ö.
87. Sturl. II, 199 (Þorgils s. skarða 57).
88. Griðamál, Heiðarvíga s. 33 (313).
89. Das Wort vargr bedeutet zunächst "Verbrecher" und wird sekundär auf den Wolf übertragen.
90. Zu tiergestaltigen Göttern vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.
91. Vgl. hierzu noch Kap. IV, 5.
92. Grímnismál 39 (Kuhn S. 65).
93. Vgl. zum Ganzen de Vries I, 361 - 371.
94. Opfer an Kuh: Ól. Tryggv. 64 (Hskr. I, 313). Opfer an Eber: Hrólfs s. kraka 28 (99). Glauben an Bären: Flóamanna s. 25 (53). Opfer an Raben: Geschichte des Hrafn-Flóki Landn. Hauksb. 5 (5).
95. Z.B. tröll j galltar líjke in der Hrólfs s. kraka, dämonischer Hengst der Landn. Hauksb. 71 (30), Zauberhirsch in Odds Ól. Tryggv. 45 (141) - die Leiche sieht aus wie ein belgr blasin - sowie zahlreiche Stellen in Fornaldarsagas, wo solche Wesen vor allem in Schlachten ganz unglaubliche Dinge verrichten. Hierzu gehören auch Fabelwesen wie das Tier Úr der Sturlaugs e. starf-eama 22 (637 f.).
96. Vgl. Abschnitt I, 2.
97. Gr. Ól. helg. 716 (Flat.), 719 (Bæjarb.), 727 f. (AM 75 e fol.).
98. Vgl. Vajda S. 471 Anm. 4.
99. Zum Zauberwettkampf in aisl. Quellen vgl. Kap. IV, 1.
100. Gr. Ól. hslg. 127 (371). Ól. helg. 137 (Hskr. II, 241). Hversu Nóregr byggðist (Flat. I, 25). Ein Hund als Regent erscheint auch 7. Saxo IX, 4 (201).
101. Gylfag. 56 = Bragarœður (SnE I, 208-210) und Skáldsk. 22 (SnE I, 306).
102. Freyja: Gylfag. 56 = Bragarœður (SnE I, 212). Frigg: Skáldsk. 19 (SnE I, 304).
103. Skáldsk. 8 (SnE I, 266. II, 311).
104. Skáldsk. 22 (SnE I, 314).
105. Vgl. die eummarische Erörterung bei de Vries II, 6 f.
106. Die Tierverwandlung des Schamanen in der Ekstase macht ihn "gottähnlicher" und so eret fähig zum Kontakt mit dem Jenseits.
107. Zur Verhüllung vgl. Kap. III, 2. Tierverwandlung: Kap. III, 5.
108. 1. Saxo IV, 2 (13). IV, 3 (14). IV, 9 (16 f.). IV, 10 (17).
109. 1. Saxo IV, 2 (13).
110. Königsohn Magnús als hvelpr in Sohimpfreda Flat. IV, 143. Arnkell = grinninn gamli Eyrbyggja s. 26 (67). Þóra = merrinn Fagrsk. 47 (273).
111. Sigurðr wird von einer Hindin gesäugt Þiðreks s. 267 (I, 303).
112. Z.B. Björn und Bera, die Eltern von Þóðvarr bjarki: Hrólfe e. kraka 18 (54 f.). Zu Þóðvars schamanistischen Fähigkeiten - die eicher auch irgendwie mit seinen tierischen Eltern zu verbinden sind - vgl. Kap. III, 5.
113. Sprechende Bären: Finnboga e. 11 (274 f.) - der Bär wird auch geächtet! - und 17 (284). Sprechender Spatz: Yngl. 18 (Hskr. I, 35). Bär versteht Menschen: Gunnars s. Keldugnápsfifle 5 (358).
114. 6. Saxo IV, 4 f.
115. Völsunga s. 19 (47). Þiðreks s. 271 (I, 312).
116. Ragnare e. 108br. 9 (134).
117. Yngl. 34 (Hskr. I, 64).
118. 2. Saxo VII, 11 (51).

119. Der junge Skyoldus bindet 1. Saxo III, 1 (11) einen Bären mit seinem Gürtel. Vgl. a. Grettirs Bärenkampf Grettis s. 21 (74 - 77).
120. 4 Findeisen S. 24.
121. Auf solche Vorstellungen könnte die Darstellung der "inneren Organe" auf stinszeitlichen skandinavischen Felszeichnungen zurückgehen: Widergeburt und Vermehrung der existierenden Tiere aus den Knochen des "gemalten". Entsprechende nordeurasische Vorstellungen: 4 Findeisen S. 26 - 28.
122. Gylfag. 44 (SnE I, 142) und Uppsala-Edda (SnE II, 281). Interessant ist, daß sich Hárr, Jafnhárr und Þriði doch etwas sträuben, bevor sie die Geschichte erzählen (S. 140. 142); das könnte auf eine "Aktualität" der angesprochenen Glaubensformen hindeuten.
123. Óláfs s. helga 141 (Hskr. II, 259 f.). Vgl. a. Gr. Ól. helg. 131 (406 - 408).
124. Enger mit der Ekstase Zusammenhängendes wird hier noch nicht behandelt. Die Seelenvorstellungen sind bei de Vries I S. 217 - 241 besprochen; daher kann das vorliegende Kapitel kürzer gehalten werden.
125. Vgl. Klare (Lit.-Verz.).
126. Þráinn in der Hrómundar s. Greipssonar 4 (368 - 371) und Hreggviðr in der Gøngu-Hrólfs e. 16 (280 f.).
127. In Anm. 126 genannte Stelle.
128. Svarfdöla s. 28 (207) u.ö.
129. Hávarðar s. Ísfrðings 3 (301) u.ö. Sehr häufig auch bei Trollweibern und Riesen!
130. Vgl. das im vorigen Abschnitt über die Wiederbelebung aus den Knochen Gesagte.
131. Áns s. bogsveigis 5 (346). Vgl. a. Grettis s. 35 (122). 8. Saxo X, 3 (321): "capita...inguini sociavit".
132. Mündliche Auskunft von Herrn Dr. Vajda.
133. 3 Holmberg S. 131 f.
134. Ausdruck von Ivar Paulson.
135. Andere Theorien siehe bei de Vries An. etym. Wb. "Alles nur lose Vermutungen".
136. Z.B. Þórðar s. hreðu 8 (201 f.): Wölfe = manna hugir, desgl. a. Hávarðar s. Ísfrðings 20 (649 f.) und Harðar s. 31 (165).
137. Skáldsk. 70 (SnE I, 540) und Uppsala-Edda (SnE II, 348).
138. Vgl. Gering Eddakomm. I S. 157: "Ek fer villr vega bedeutet: 'ich gehe meines weges irre, ich verirre mich', und dem entsprechend ek fer villr hams 'ich verfehle meine körperliche hülle'".
139. Vgl. Strömbäck S. 168: "att de förvillade fara till sina hamnars hem, till sina ejälaras hem."
140. So auch de Vries An. etym. Wb.
141. Vgl. Kapitel III, 5.
142. Die ältere Bedeutung schimmert durch in Völsunga e. 31 (107): "ok fekk ek þó eigi víst skilit fyrir þeirri huldu, er á lá á minni hamingju". hamingja iet hier das Wahrnehmungsvermögen allgemein, ja, man kann sagen, die Seele als das den Kontakt zur Aussenwelt Bedingende. Oddr Snorrason spricht in seiner Óláfs s. Tryggvasonar 8 (26) von spámenn, die Óláfs hamingior eehen. hamingior ist hier wohl = fylgior.
143. de Vries I S. 221 und dort Anm. 4.

144. Das Wort gehört wohl zu vb. fylgja "folgen, begleiten". Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) erwägt Zusammenstellung mit neunorw. dial. folga "Haut, Decke", also eine ähnliche Entwicklung wie bei hamr.
145. Etwa bevorstehender Tod: Njáls s. 41 (106 f.).
146. Die fylgja ist meist einem einzelnen Menschen zugeordnet; es gibt aber auch die ettarfylgja: Þórðar s. hreðu 7 (194 f.).
147. Frau: Vatnsd. 36 (95). Hallfr. 11 (198). Víga-Gríms s. 9 (30 f.). Grœnlendinga s. 7 (262 f.). - Männer: Bjarnar s. hltð. 25 (177). Gísla s. 33 (104 f.). In diesem Traum der Gísla saga erscheint auch ein Mann mit einem Wolfskopf, der laut heult.
148. Wölfe: Þórðar s. hreðu 379. Droplaugarsona s. 10 (161). Heiðarvíga s. Str. 9, Kap. 26, S. 293 f. Hávarðar s. Ísfríðings 20 (349 f.). Harðar s. 31 (165). Gísla s. 14 (46). Njáls s. 62 (155). Hrólfs s. Gautrekss. 8 (12). Hrómundar s. Greipss. 9 (377 - 379). Þorsteins s. Víkingss. 12 (413). Hálfðanar s. Brœnufóstra 1 (561). - Bären: Þórðar s. hreðu 3 (179). Þorsteins s. Síðu-Hallssonar 5 (314). Harðar s. 31 (165). Sögubrot 2 (6). Hrólfs s. Gautrekss. 8 (12). Njáls s. 23 (64). Orvar-Odds s. V, 2 f. (13). Þorsteins s. Víkingss. 12 (413). - Pferd: im Sprichwort "marr er manns fylgja" Vatnsd. 42 (111). - Fuchss: Þorsteins s. Síðu-Hallssonar 5 (314). Hávarðar s. Ísfríðings 20 (349 f.). Þorsteins s. Víkingss. 12 (413). Hálfðanar s. Brœnufóstra 1 (561) (melrakkar, arktische Weissfüchse). - Bock: Njáls s. 41 (106 f.). - Schlange: Gísla s. 14 (46). Hrómundar s. Greipssonar 9 (377 - 379). - Ochsen, Stiere und Kühe: Vápnfirðinga s. 13 (48). Ljósvefninga s. 11 (60 f.). 16 (85). - Vögel: Gunnlaugs s. ormsutunga 2 (53 - 55): Adler, Schwan, Habicht. Gísla s. 34 (110): lémingar. Heiðreks s. 2 (4): Adler. Flóamanna s. 24 (45 f.): Schwan. Hrómundar s. Greipssonar 9 (377 - 379): Falke. - Andere Tiere: Sögubrot 2 (6): Drache, Hirsch (wie die übrigen dort erwähnten Tiere - s.o. - als konunga fylgior bezeichnet). Hrólfs s. Gautrekssonar 8 (12 f.). 11 (21): it óarga dýr (K. 8, S. 13: fylgja Hrólfs konungs). Hrómundar s. Greipssonar 9 (377 - 379): Drachs, hriki.
149. Hierauf zu folgern, die Gestalt der fylgja habe nichts mit dem Wesen des zugeordneten Menschen zu tun, wäre sicher weit übertrieben.
150. 4 Finsisen S. 29. 1 Findeisen S. 5 f.
151. Vgl. a. die Bshandlung bei de Vries II S. 372 - 392. Wegen des Vorlinsens dieser Darstellung kann die msinige kurz gefasst werden.
152. Für Himmelsberg, Himmelsbrücke und Walhallvorstellung vswweise ich auf de Vries (s. Anm. 151).
153. Zur Rolle der Verhüllung im Schamanismus vgl. Kap. III, 2.
154. Sonatorrek 25 = Egils s. 78 (256).
155. Vatnsd. 4 (11). Þiðr. 254 (271). Fljótsd. 22 (288). Skáldasaga Haralds konungs 2 (454). Knytl. 11 (42). Bárðar s. Snæf. 21 (44). Hjálmtárs s. 5 (463). Sturlaugs s. starfs. 10 (610).
156. Þjóðólfr Str. 144 in Haralds s. Sigurðarsonar 72 (Hskr. III, 164). Gautreks s. 5 (22).
157. Völs. 14 (42).
158. Völs. 35 (69). 39 (72). Hrólfs s. Gautrekss. 25 (39).
159. Hrólfs s. kraka 4 (14).
160. Þiðrsk. s. 413 (II, 325).
161. Hreiðars p. S. 256. Hjálmtárs s. 14 (496). Jökuls p. Búasonar

- 3 (56). Hrólfs s. Gautrekss. 38 (61).
162. Sturl. I, 415 (= Íslendinga s. 130). Ragnars s. loðbr. 1 (114). Hálfðanar s. Eysteinnssonar XV, 7 (116). Þorsteins s. Víkingss. 15 (420).
163. Ágrip 12 (15).
164. Gr. Ól. helg. 52 (131).
165. Gr. Ól. helg. (Flat., Bergsb.) 828 f.
166. Hálfðanar s. Barkarsonar 5 (9).
167. Hálfðanar s. Barkarsonar 8 (13). Sturlaugs s. starfsama 12 (612).
168. Hrómundar s. Greipssonar 10 (379). Gøngu-Hrólfs s. 6 (253). 33 (345).
169. Færeyinga s. 36 (55).
170. Þorsteins s. Víkingssonar 4 (393).
171. Sörla s. sterka 3 (413).
172. Hjálmtárs s. 3 (457).
173. Sværri s. 88 (95).
174. Þorsteins p. uxafóts (Flat. I, 287). Þorsteins s. Víkingssonar 19 (437).
175. Jónsvíkingadrápa 34. Skj. B II, 8.
176. Þorsteins p. þajarmagns 7 (188 f.). Gøngu-Hrólfs s. 23 (300). Sturlaugs s. starfsama 12 (612). 18 (627).
177. Magnúss s. góða 28 (Hskr. III, 43) u. Str. S. 44 (Arnórr jarla-skáld). Fagrsk. 42 (211) u. Str. S. 212. Gr. Ól. helg. 265 (630) u. Str. gleiche S. Flat. IV, 47.
178. Vgl. z.B. Egils s. 78 (244) "Engan hefi ek náttvörð haft, ok engan mun ek, fyrr en at Freyju" und Grímn. 14 (Kuhn S. 60) "...hálfan val / hon kýss hverian dag, / en hálfan Óðinn á."
179. Ynglinga s. 17 (Hskr. I, 34): Ynglingatal 10
- | | | | | | | |
|------|---|----|---|----|---|----|
| 180. | " | 46 | " | 77 | " | 28 |
| 181. | " | 47 | " | 79 | " | 29 |
| 182. | " | 17 | " | 33 | " | 10 |
183. "ólsselja ann mér eplis Heljar" (die Frau wünscht mir den Tod) Heiðarvíga s. 26 (289): lv. 5, hier in "Prosawortfolgs" zitiert.
184. "hræðaz allir / á helvegom" Vsp. 47 (Kuhn S. 11).
- 184b. Vsp. 52 (Kuhn S. 12).
185. Prosa vor Helrsið Brynhildar (Kuhn S. 219).
186. Über Risen ins Jenseits vgl. Kap. III, 4.
187. Z.B. die Gilfar strauar der Sölarljóð 42 (Skj. BI, 642), die zwölf Flüsse der Gylfag. 4 (SnE I, 40); vgl. a. den Flusskatalog der Grímn. 27 f. (Kuhn S. 62 f.).
188. Gylfag. 49 (SnE I, 178).
189. Baldrs draumar 2 f. (Kuhn S. 277).
190. Gylfag. 49 (SnE I, 178). Sölarljóð 39 (Skj. B I, 642) Lokas. 63 (Kuhn S. 109). Vgl. Völs. 33 (66) "eiði fellir honum hurð á hæla, ef ek fylgi honum".
191. Weitsre Quellen: Vsp., Grímn., Skírn., Gylf. 34 (SnE I, 106. II, 271 f.). 49 (SnE I, 178 - 180. II, 288 f.). - Niflheimr: Gylfag. 4 (SnE I, 40. II, 255).
192. Gylfag. 15 (SnE I, 68. II, 261).
193. Vgl. Gering Eddakomm. I, 197.
194. Z.B. der barnstokkr Völs. 2 (29); der hohle Baum, durch den Áðils með fiqlingi sinni og golltrum entkommt - Hrólfs s. kraka 28 (97); die cava ilsx, in der die Kinder Haroldus und Haldanus verborgen werden - 7. Saxo I, 4 (182). Zur Hrólfs s. kraka vgl. Lot-Falck S. 57: bei den Golden "residieren" die Schamanen in einem der zwei Pfeiler des Hauses.

195. Paðan wohl parallel zur 5. Halbzsilbe der Str. 19 und nicht zu beziehen auf Urðar brunni. Für den Zusammenhang ist dies aber unsrheblich; der Urðar brunni ist ja sicher nach Urð benannt. Hier könnte die Beziehung des Schamanen zum Weltbaum (s. 4 Findeisen S. 112 - 120) verglichen werden. Die vollkräftigen Schamanen entstehen an der Wurzel des Weltbaums (4 Findeisen S. 112)!
196. Vgl. 1 Holmberg bes. S. 65 - 68 und Findeisen (wie Anm. 195).
197. Grimm. 32 - 35 (Kuhn S. 63 f.).
198. Etwa Strömbäck; Kapitel "Der an. seiðr als subarktischer Schamanismus" bei Ohlmarks S. 310 - 350.
199. Bei Þjóðvitnis físcr Grimm. 21 (Kuhn S. 61) würde ich eine solche Deutung aber auch wegen der Unterweltsschilderung in der gleichn. (valglaumi at vaða) und der folgenden Strophe für möglich halten. Einer freilich viel früheren Zeit gehören die Fischdarstellungen des Kivikgrabes an.
200. Z.B. Svarfdæla s. 2 (132).
201. Z.B. Þáttur af Ragnars sonum 4 (357).
202. Z.B. Hjalmtárs e. 7 (468).
203. Fljótsd. 19 (279).
204. Neben der zitierten Stelle noch die Rolle des Gähnens und wie tot Dalisgene.
205. drepa á vétt Lokas. 24 (Kuhn S. 101).
206. "Tod im Fasse" Ynglinga s. 11 (Hskr. I, 26) und 1. Saxo VIII, 27 (34 f.). - Auf seiner Suche nach Goðheimr geht Sveigðir betrunken einstmals Zwsarg in den Stein nach. Ynglinga s. 12 (Hskr. I, 27 f.).
207. Vgl. Kap. IV, 2.
208. Hávamál 138 ff. (Kuhn S. 40). Vgl. Kap. IV, 5.
209. "Nächte" hier und im folgenden nur als Zeiteinheit verstanden.
210. Man denke auch an die Bedeutung der Neunzahl in Magie und Religion, sowohl in Sibirien (vgl. 1 Eliade S. 248 - 253) als auch in unserm Bereich - hiervon wird in späteren Abschnitten gelegentlich die Rede sein. Ich behalte mir eine Veröffentlichung der von mir gesammelten Belege vor.
211. Kjalnssinga s. 2 (7): "þar á (sc. auf dem stallr fyrir Þór) ekyldi vera eldr, sá er aldri skyldi slokkna; þat kölluðu þeir vígðan eld".
212. Friðþjófe e. 7 (35). 9 (36).
213. Vatnsd. 10 (27 f.). Hænna-Þóris s. 9 (25). Víga-Glúms s. 26 (89). Landn. Hauksb. 156 (63). 184 (73). 294 (103). 305 (107). Zu vergleichen das Erzsügen einer magischen Felsenwand: Findeisen, Karelsche Hirtenszaubrer und ihre Praktiken (Augsburg 1954) S. 4.
214. Landn. Hauksb. 166 (65).
215. Svarfdæla s. 19 (181). Harðar e. 15 (144). 8. Saxo XV, 7 (245).
216. Sigurds Flammenritt Vols. 29 (58). 30 (60). 31 (61), z.T. abgedruckt bei Kuhn, Edda S. 322. Hrólfe e. kraka 28 (97), entsprechend Skáldsk. 44 (SnE I, 396. II, 361).
217. Z.B. Heiðraks s. 3 (13). Gull-Þóris e. 3 (9).
218. Hierzu vgl. 1 Eliade S. 412 - 415 "La chasur magique".
219. Grimm. Prosa u. Str. 1 - 2 (Kuhn S. 57). Hálf e. VIII, 5 (88): "Hjörleifr konungur var uppfestr i konungs höll með skópvengjum sínum sjálfs millum síða tveggja." Er wird dann befreit. - Ála flekks s. XVII, 15 (117): Hlaðgerðr sitzt zwischen zwei Felsen á stóli.

220. Wie Anm. 219.
221. Die Umgebung von Str. 42 (Strr. 40, 41 und 43) behandelt urzeitliche Ereignisse. So mag diese Strophe das Lob eines germanischen Prometheus eingen, gilt aber - und das ist bezeichnend für alle alten Religionen - ebenso für jeden, der seine Tat nachvollzieht.
222. Zum Erwerb der Dichtergabe auf dem Grabhügel eines Skalden s. IV, 2.
223. Vgl. Olrik, At sidde på høj (Lit.-Verz.). Der Aufsatz bespricht nicht alle Quellen.
224. Vgl. a. Orkneyinga s. 65 (145).
225. Hjalmtárs s. 2 (456). Vgl. a. Gautreks s. 8 (35).
226. Vgl. Hákonar s. göða 12 (Hskr. I, 164). Volsunga s. 1 (28). Þrymskv. 6 (Kuhn S. 111). Haralds þ. hárfagra (Flat. II, 58). Die soziale Stellung des Eggþer der Vep. 42 (Kuhn S. 10: Sat þar á haugi / oc sló hærpo / gýgiar hirðir, / glaðr Eggþer) ist nicht klar. Ein hirðir sitzt auch Skirn. 11 (Kuhn S. 71) auf dem Hügel "oc varðar alla vega".
227. Z.B. (Vater): Styrbjarnar þ. Svíakappa (Flat. II, 146). (Vater): Friðþjófs s. 2 (6).
228. Stjórnú-Odda draumr 5 (113). Vgl. hier 8 (118).
229. Hákonar e. herðibreiðs 16 (Hskr. III, 366).
230. Þorsteins þ. uxafóts (Flat. II, 280 - 282).
231. H. Hjórv Prosa vor Str. 6 und Strr. 6 - 9 (Kuhn S. 142 f.). Zitiert: Prosa ab Z. 14 und Str. 6 (Kuhn S. 142).
232. Kontakt auch durch Wortmagie, besonders bei Öðinn; etwa Baldrs draumar 4 f. (Kuhn S. 277). Háv. 157 (Kuhn S. 43). Ynglinga s. 7 (Hskr. I, 18): "stundum vakði hann upp dauða menn þr jörðu eða settisk undir hanga. Fyrir því var hann kallaðr draugadróttinn sða hangadróttinn." Anspielung: Hárbarðzlið 43 - 45 (Kuhn S. 85). Von einer Totenerweckung handelt auch der Grógaldr.
233. Vgl. 1 Ellis S. 109 f.
234. 4 Findeisen S. 109 f. (gleiche Seitenzahl wie Anm. 233).
235. In vielen Religionen wird die Seele im Erregungszustand als besonders "beweglich" vorgestellt. Unser Wuneh "Gesundheit" beim Nissen geht letzten Endes auf die Anschauung zurück, auch bei heftiger körperlicher Bewegung könne man die Seele verlieren. Meist denkt man sich den Austritt der Seele als aus der Mund- oder Nasenöffnung vor sich gehend.
236. Weitsre Belege für diesen Glauben in Kap. III.
237. Vgl. 4 Findeisen S. 140 - 147. 1 Eliade S. 234. Hoffmann S. 115 f. Nioradz s. 87 f. Vajda S. 463 f. Anm. 2.
238. Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht (Berlin 1955) S. 39.
239. Fóstbrœðra s. 24 (259). Vgl. a. den nið auf Þorvaldr Koðrannson und Bischof Friðrekr (Skj. B I, 168): Hefr þörn borit / byskup niu: / þeira's allra / Þorvaldr faðir.
240. Olkofra þ. 3 (91 f.).
241. Bjarnar s. hildslakappa 17 (154 f.). Von Männergestalten in der Position des homosexuellen Verkehrs berichtet auch Gísla s. 2 (10): "gera mannlikan... skal annarr standa aptar en annarr, ok skal nið þat standa ávallt, þeim til háðungar."
242. Gísla s. 18 (56 f.).
243. Gull-Þóris s. 17 (38). Bekannt ist die Überlieferung um die Zauberin Ljót: Vatnsd. 26 (69 f.), Landn. Hauksb. 147 (61).

244. Gestalten in der gleichen Haltung erscheinen auf ostspanischen Felszeichnungen des Mesolithikums. Vgl. Abbildungen 60 u. 61 (S. 78 f.) in: *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*. I (Madrid 1947): El Navazo und Cueva de Doña Clotilde.
245. *Hávamál* 113 f. (Kuhn S. 35). *Helgaqviða Higrvarðssonar* 24 (Kuhn S. 145). *Sigrdrífomál* 26 (Kuhn S. 195). Verkehr mit Dienerinnen des Unterweltkönigs Guthmundus führt zu Wahnsinn: 8. Saxo XIV, 10 (241), 19 (243).
246. Man vergleiche etwa Findeisens Bericht über den tschuktschischen Schamanen Tiluwgi (4 Findeisen S. 141 - 147).
247. Nioradze S. 54. Hoffmann S. 115.
248. Z.B. Loki: Lokas. 23 (Kuhn S. 101). 33 (Kuhn S. 103). *Öðinn*: Lokas. 24 (Kuhn S. 101). 3. Saxo IV, 5 - 8 (71 f.).
249. Þorsteins s. *Síðu-Hallssonar* 3 (308).
250. Króka - Refs e. 7 (134).
251. Njáls s. 123 (314).
252. Vgl. a. die ausführlichere Fassung der gleichen "Begebenheiten" *Helgaqviða Hundingsbana* I, 37 - 42 (Kuhn S. 136).
253. Zu Initialerlebnissen des Schamanen in bestimmter Funktion - z.B. Erwerb von Weisheit oder der Dichtergabe - s. Kap. IV. Das Erlebnis der ersten Jenseitsreise, ersten Verwandlung usw. - streng genommen eine Initiation - fällt für den vorliegenden Abschnitt aus, da die Quellen keine Auskunft darüber geben, ob es sich bei einer Ekstase um das erste derartige Erlebnis handelt und ob es sich später wiederholt.
254. Vgl. 4 Findeisen S. 34 - 79. 98 - 102. Vajda S. 464 - 468. 1 Eliade 45 - 140. Hoffmann S. 109 - 120.
255. Vgl. Anm. 253.
256. Z.B. H *Higrv* Prosa nach 43 (Kuhn S. 149), H Hund II Prosa nach 51 (Kuhn S. 161); *Helgi*. Gautreks s. 3 (12); *Starkaðr*. H *Higrv* Prosa nach 43 (Kuhn S. 149), H Hund II Prosa nach 4 (Kuhn S. 151), H Hund II Prosa nach 51 (Kuhn S. 161); *Sváva/Sigrún*. Vsp. 21 f. (Kuhn S. 5 f.); *Gullveig/Heiðr*. Gr. 01. helg. 8 (15); *Hákon Aðalsteinsfóstri* / *Haraldr inn hárfagri*. Allgemein "Asen als Könige" *Sögubrot* 3 (11). Vgl. a. Anm. 257.
257. Gr. 01. helg. S. 722. 723. 725. 726. 732. 734. 773. Flat. II, 76 - 78. 219. Leg. 01. helg. Kap. 3, 5, 6 (S. 2 - 4).
258. *Hundi/Hvelpr*: 01. helg. 96 (Hskr. II, 159). 01. Tryggv. 47 (Hskr. I, 293). Orkn. 12 (26). Gr. 01. helg. 81 (231). Hoppur und Hó: *Hrólfs s. kraka* 2 (5 f.). 3 (10). Die jungen Haroldus und Haldanus werden in eine hohle Eiche eingeechloesen und mit Hundenamen benannt 7. Saxo I, 4 (181 f.).
259. Weitere Belege bei Lind, *Dopnamn*.
260. Nach 1 Eliade S. 56.
261. *Skáldsk.* 17 (SnE I, 274 - 284). Die Episode wird auch in der (*Skáldsk.* 17 zitierten) *Haustlong* geschildert.
262. Vgl. 1 Eliade S. 47 f. 4 Findeisen S. 50 - 60.
263. Nach 4 Findeisen S. 57. Überlieferung der Schor.
264. Zukunft iet der Kampf im *Svinadal*, wo An verwundet wird: *Laxdæla saga* 49 (153).
265. Auch bei der Wiedergeburt des sibirischen Schamanen handelt es sich ja nicht um Auferstehung, sondern um Erwachen aus der Ekstase.
266. Vgl. Donner S. 227. Nioradze S. 74 - 77. 1 Eliade S. 157 - 159. Abb. eines Schamanen mit verhülltem Haupt Nioradze Taf. 14 (nach

- S. 56), *Nesheim* S. 37, *Rhesn* S. 32 (hier auch Trommel und Hilfsgeist als Teufel).
267. Freundliche Hinweise von Dr. László Vajda.
268. Z.B. *Hálfðanar s. Barkarsonar* 8 (13). *Göngu - Hrólfs s.* 33 (345). *Grims s. loðinkinna* 3 (153). *Þorsteins s. Víkingss.* 6 (399).
269. Man denke auch an den Zusammenhang *hel* - *hylja*.
270. Flat. I, 399 f. (*Helga þ. Þorissonar*).
271. *Halldórs þ. inn fyrri* (257 - 259).
272. *Gísla s.* 33 (103) u. Str. 31.
273. *Víglundar s.* 12 (83).
274. *Eiríks e. rauða* 4 (206).
275. *Njáls s.* 88 (215 f.).
276. "Heima hefi sk verit um hrið á þenun" *Hávarðar s. ísf.* 21 (350).
277. *Hávarðar e. íefirðings* 20 (349).
278. *Hávarðar s. íefirðings* 19 (349).
279. Zit. nach *Kristni s. XII*, 15 (39). Ebenfalls überliefert in *Odds* 01. Tryggv. 41 (129), *Njáls s.* 88 (215) und *Ari* 7 (24), bei *Ari* nur "bræddi fellid einn a sic".
280. Weitere Belege für Gähnen bei beginnender Ekstase z.B. *Hauks þ. hábróks* (Flat. II, 67), *Njáls s.* 12 (37).
281. *Þorsteins þ. uxafóte* (Flat. I, 286 f.).
282. Mitteldinge zwischen "Totenpforte" und Zaubergeüst?
283. Die Loslösung der tiergestaltigen Seele vom Körper, deren Zweck öfter auch die Überbrückung grosser Entfernungen ist, wird im nächsten Abschnitt behandelt.
284. Vgl. 1 Eliade S. 168 - 196. Hoffmann S. 121 - 131. Vajda S. 468 - 471.
285. Belege z.B. *Guðmundar s. góða* 4 (Sturl. I, 123). *Hrafn s. Sveinbjarnarsonar* 18 (Sturl. I, 223 f.). *Njáls s.* 125 (320 f.). 156 (446 f.). - *Hjaðninga el*: Flat. I, 305. 311 - 313 (*Sörla þ.*). 5. Saxo VII, 8 - IX (131 - 135). *Skáldsk.* 50 (SnE I, 432 - 438).
286. *Egils s.* 27 (72). Landn. Sturlubók 29 f. (138 f.).
287. *Þorsteins þ. þajarmagns* 5 (184).
288. Z.B. *Helreið Brynhildar* Prosa vor Str. 1 (Kuhn S. 219). *Sögubrot* 9 (24).
289. Z.B. *Ynglinga e.* 23 (Hskr. I, 45). Andeutung *Gísla e.* 17 (56).
290. Vgl. hierzu die Rolle des Schamanen als Seelenführer: 1 Eliade S. 197 - 234.
291. Eine christliche Deutung "Þ. wird vom Teufel geholt" ist natürlich nicht ausgeschlossen. Es würde sich dann um das kirchliche Bild des der Hölle verfallenen Arianers handeln.
292. Z.B. *Eiríksmál* und *Hákonarmál*.
293. Z.B. die Reisen des *Gylfi* und des *Ægir/Hlér* (beide zauberskundig) *Gylfag.* 2 (SnE I, 32 - 34. II, 253) und *Gylfag.* 55 - *Brágarður* - (SnE I, 206. II, 293), die m.E. nicht bloss von *Snorri* erfundene Rahmenhandlung sind.
294. *Edda: Vafþrúðnismál* (Kuhn S. 45 - 55). *Skirnieför* (Kuhn S. 69 - 77). *Helreið Brynhildar* (Kuhn S. 219 - 222). *Baldurs draumar* (Kuhn S. 277 - 279). Zu den Unterweltsreisen sind auch die "Ostfahrten" des Gottes *Þórr* zu rechnen. - *Gylfag.* 49 (SnE I, 178 - 180. II, 288 f.). Reise des *Hermóðr*, um *Baldur* zurückzuholen. *Helga þ. Þorissonar* (Flat. I, 401): Reise zu *Guðmundr af Glasievílum*. Zu diesem König vgl. a. *Heiðreks s.* 4 (20) und U - Redaktion der *Saga* S. 66. *Þorsteins þ. þajarmagns* 4 - 11 (181 - 195) und 8. Saxo XIV (238 - 243), wo die Reise eines Gormo zu *Geruthi*

- culiusdam sedam, im Norden hinter Biarmien gelegen, beschrieben wird. Gormo begegnet dort auch Utgarthilocus, dessen Sitz im untersten Teil der Unterwelt auch 9. Saxo XV, 1 - 9 (243 - 246) geschildert wird. Eine Bezeichnung für ein jenseitiges Reich scheint Odáinsakr gewesen zu sein: Heiðreks s. U - Red. S. 66. Hálfðanar s. Eysteinnss. I, 2 (90). Undensakre: 4. Saxo II, 1 (91). Eine Unterweltsreise könnte noch in der Überlieferung von den sieben Frauen unter einer Baumwurzel (vgl. die Lage der hel) versteckt sein, von denen Oddr Zauberdinge erhält: Orvar - Odds s. XXII (38 - 40).
295. 1. Saxo VIII, 14 (30).
 296. Vgl. 1. Eliade S. 112 - 126.
 297. Nach Hoffmann S. 124 f.
 298. Gering Eddakomm. I S. 5 f.
 299. Str. 51 (Skj. B I, 643).
 300. Hiermit wäre das Problem der Verbindung von Unterweltsvorstellungen und Zaubergebüten angesprochen, auf das ich in IV, 1 eingehe.
 301. Der Gehalt der Sölarljóð ist im wesentlichen christlich, wenn auch höchst interessante heidnische "Reste" in dem Gedicht überliefert sind. Ein solcher Synkretismus ist nichts Ungewöhnliches.
 302. Allgmsine Erwähnung z.B. Egils s. 1(4). 25 (62). 67 (212). Vatnsdela s. 42 (110). Kormáks s. 7 (226). Landn. Hauksb. 162 (64). 304 (106). Gairmundar þ. heljarskinns 5 (Sturl. I, 8). Gull - Þóris s. 18 (42). Flóamanna s. 18 (27). Bárðar s. Snæfellsáss 5 (11). 9 (18). Sörla s. sterka 10 (426).
 303. Allgmsine Erwähnung z.B. Jg. Bösa s. 6 (84). 10 (107). 12 (115). 14 (119). Bárðar s. Snæfellsáss 8 (14). Þorsteins s. Víkingss. 5 (395). Gull - Þóris s. 14 (28) "hamlaupa".
 304. Männer: Surtur und Sámur in Jg. Bösa s. 6 (84). Kolr in Þorsteins s. Víkingss. 3 (390). Nebenbedeutung in diesen Fällen "Berserker".
 305. Z.B. Finnboga s. 29 (299, 300). Eyrb. 61 (165). Háv. Ísf. 1 (293). Harðar s. 10 (135). Fljótsd. 19 (279).
 306. Fljótsd. 19 (273). Ähnlich Hænisa - Þóris s. 9 (24) und Hrólfs s. kraka 14 (37) "(Suipur) var... si j öllu þar hann var siedur".
 307. Besänftigungs- Bezeichnung?
 308. Schläfrigkeit als Anzeichen der Ekstase. Wenn ein solches Verhalten abends ganz normal gewesen wäre, hätte keine Notwendigkeit bestanden, es in diesem Zusammenhang zu erwähnen.
 309. Ól. Tryggv. 33 (Hskr. I, 271). Kormáks s. 18 (265 f.). Þorsteins s. Víkingss. 23 (451). Gøngu - Hrólfs s. 28 (318). Ketils s. hængs 3 (116). 5 (131).
 310. Laxd. 18 (41).
 311. Völs. 14 (42), entsprechend Reginsmál Prosa vor Str. 1 (Kuhn S. 173).
 312. 5. Saxo XVI, 1 f. (142).
 313. Vkv. Prosa vor 1 (Kuhn S. 116). Hrómundar s. Greipssonar 6 (373 f.). 7 (374).
 314. Egils s. 59 (182 f.). Gøngu - Hrólfs s. 16 (280).
 315. H. Higrv Prosa nach 5 (Kuhn S. 142). Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
 316. Hjalmtárs s. 20 (507 f.). Jg. Bösa s. 6 (89 - 93). Egils s. sinhenda II, 3 f. (8 f.). XIV, 4 (65).
 317. Völsunga s. 39 (73). Jómsvíkinga s. 37 (43). Flat. IV, 61. Gøngu - Hrólfs s. 33 (342).
 318. Jg. Bösa s. 6 (92). Yngvars s. viðf. 24. Gull - Þóris s. 3 (11).

- 20 (47). Hálfðanar s. Eysteinnss. XXVI, 12 (138). Gøngu - Hrólfs s. 33 (342). Sörla s. sterka 8 (424).
 319. Stjórn - Odda draumr 8 (117). Ála flekks s. VIII, 4.8 (99 f.). Völsunga s. 5 (31). 8 (33 f.). Heiðreks s. 11 (59). Egils s. 1 (4).
 320. Jg. Bösa s. 6 (91 f.). Sörla s. sterka 18 (440).
 321. Gull - Þóris s. 10 (23 f.).
 322. Þorsteins s. Víkingss. 8 (403). Gøngu - Hrólfs s. 33 (342).
 323. 5. Saxo XVI, 1 f. (142).
 324. Þorsteins s. Víkingss. 13 (417).
 325. Hrólfs s. kraka 19 (55 f.) u.ö.
 326. Harðar s. 30 (164).
 327. Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
 328. Sörla þ. (Flat. I, 305).
 329. Kormáks s. 18 (265). Laxdela s. 18 (41). Ketils s. hængs 3 (116).
 330. Nicht zitiert: Völsunga s. 8 (33 f.).
 331. Nicht zitierte Stellen: Ól. Tryggv. 33 (Hskr. I, 271). Knytl. 3 (31). Á. Bösa s. 8 (25).
 332. Landn. Hauksb. 223 (86).
 333. Hier taucht auch das Wort 'semsveinar' auf, das mit der lappischen Selbstbezeichnung same zusammenhängt. Vgl. Anm. der Ausg. zur Stells (S. 34 Anm. 4).
 334. Vatnsdela s. 12 (35).
 335. Nicht zitiert: Havarðar s. Isfirðings 1 (293). Hjalmtárs s. 20 (507). Vatnsd. 29 (79). Neben der oben zitierten Stelle am bekanntesten Hrólfs s. kraka 33 (116 - 119): Þöðvarr bjarki hilft Hrólfr in Gestalt eines Bären. Man sucht Þöðvarr selbst und findet ihn: er sitzt da und "hefst ecki ad". Auf Vorhaltungen steht er auf "og blies við" (Ende der Ekstase!). Er kämpft jetzt selbst mit, der Bär aber ist verschwunden.
 336. Friðþjófs s. VI, 16 (27). Zerbrechen des Rückgrats ist die Todessart solcher Wäsen (Verhinderung der Auferstehung durch Beschädigung der Knochen).
 337. Friðþjófs s. VIII, 1 (33).
 338. Þorsteins s. Víkingssonar 8 (403).
 339. Zu den verschiedenen Bezeichnungen von Zauberei, der Zaubertätigkeit und des männlichen und weiblichen Zaubersers vgl. Jónsson (Lit.-Verz.).
 340. Z.B. Eggers, Gering, Jónsson, Sieg, Strömbäck (alle Lit.-Verz.), de Vries I S. 275 - 335 ("Macht und Kraft").
 341. Fast nur in Formaldarsögur: Á. Bösa s. 14 (58). Bárðar s. Snæf. 4 (8). Ála flekks s. IV, 1-4 (88 f.). VIII, 3-7 (99). Gøngu - Hrólfs s. 28 (319). 33 (338 f.). Hjalmtárs s. 20 (506 f.). Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
 342. Vgl. z.B. seine Begegnung mit Utgarða-Loki Gylfag. 46 f. (SnE I, 150 - 166. II, 283 - 286).
 343. Orms þ. Stórbílfssonar (Flat. II, 3).
 344. Gylfag. 21 (SnE I, 90). Vgl. a. SnE II, 267 und Gylfag. 45 (SnE I, 146. II, 282).
 345. Vgl. Gering Eddakomm. I S. 289 f.
 346. Skírn. 32 (Kuhn S. 45). Hárbarðzlið 20 (Kuhn S. 81).
 347. Bedeutung "Zähmungsrute". Skírn. 26 (Kuhn S. 74).
 348. Bedeutung "Unheilsstab". Flölvinnsmál 26.
 349. "Stab der Gríðr". Skáldsk. 18 (SnE I, 286. II, 300).
 350. 4 Findeisen S. 114 - 116.

351. Pfahl mit Pferdekopf als schamanischer Hilfsgeist bei Burjaten und Tungusen: 4 Findeisen S. 72. 1 Eliade S. 144. 146. Nioradze S. 78.
352. 4 Findeisen S. 115.
353. Belege z.B. Egile s. 57 (171), Vatnsd. 34 (91). Finnboga e. 34 (311). 5 Saxo III, 7 (114) "obecenitatie apparatus...equi caput". Ob obscenitas auf ein ergi der zugrundeliegenden Überlieferung deutet?
354. Vgl. 4 Findeisen S. 110. Donner S. 225.
355. Vgl. 4 Findeisen S. 67. Schamanenaltar auf Gerüst: Levin - Potapov S. 757 (abgebildet S. 758).
356. Abgebildet Kiil Taf. nach S. 88. Deutung S. 87 f.
357. Nicht zitiert: Gísla s. 18 (56). Hrólfs e. kraka 3 (9.11). 33 (119). Friðþjófe s. 5 (14).
358. Laxd. 35 (99) und Góngu - Hrólfs e. 28 (319).
359. Spuren eines Grabgerüsts vielleicht Vafpr. 35 (168r). Jedoch Gylfag. 7 (SnE I, 48. II, 257): Hann fór upp á lúðr sinn ok heit þar... Vafpr. 35 aber ...var á lúðr um lagiðr. Die poetische Überlieferung sagt also, daes Bergelmir sich nicht aus eigener Kraft auf den lúðr begab. Vgl. a. eine Darstellung des Oseberg - Teppiche (Kiil Taf. vor S. 89) und ihre Deutung bei Kiil S. 106 f. (Legende der Taf.: "likpodium").
360. Hávamál 104 - 110 (Kuhn S. 33 f.). Gylfag. 58 f. - Bragarœður - (SnE I, 216 - 224. II, 295 f.). Dichtung als Gabe, die Óðinn verleiht: Ynglinga s. 6 (Hskr. I, 17). Gautreks s. 7 (29). Anspielungen auf den Dichtermet z.B. in den Umschreibungen für Dichter und Dichtung Skáldsk. 3 (SnE I, 244 - 252. II, 305 - 308) u. Skáldsk. 54 (SnE I, 464 - 468. II, 339 f.). Auf diese und weitere Kenningar wird eine in Entstehung befindliche Münstersche Dissertation von Gert K r e u t z e r eingehen.
361. Vgl. die Darstellung bei de Vries II, 66 - 73.
362. Vgl. Jóhannesson Isl. etym. Wb. 450 f. und de Vries An. etym. Wb. S. 626.
363. Vgl. 3 Findeisen S. 2.
364. Arinbjarnarkviða 25 entepr. Egils s. 78 (267).
365. Dráp Niflunga (Kuhn S. 223). Oddrúnargrátr 29 f. (Kuhn S. 238). Atlakviða 31 (Kuhn S. 245). Atlamál 66 (Kuhn S. 257). Skáldsk. 42 (SnE I, 364).
366. 6. Saxo I, 1 f. (143).
367. Auf Angabe der Quellen, die nur die Bezeichnung ohne weitere Einzelheiten enthalten, wird verzichtet. Von den übrigen werden im Verlauf des Abchnitts einige zitiert.
368. Haralds s. hárfagra 18 (116) Hskr. I. Haraldskvæði (Hrafnsmál) Str. 8 (Skj. B I, 23). Ob die Wörter berserkr und úlfheðinn, wie von See meint, erst von Þorbjörn geprägt wurden, ist für unsern Zusammenhang unerheblich. S. 134 seines Aufsatzes schreibt er: "Dabei sei nochmals betont, dass die Existenz von eketatischen Kriegern mit dieser Wortuntersuchung nicht bestritten werden soll."
369. Helmbeschläge von Torelunda und Vendel, abgeb. bei de Vries I Taf. XI (nach S. 448).
370. Hinzu kommt noch, daes der Tanz mitunter ja eine pantomimische Darstellung der Seelenreise ist.
371. Im weiteren Verlauf des Abchnitts zitiert.
372. Kap. III, 5.

373. Etwa Finnoga e. 29 (300). 40 (330), Egile e. 65 (210). Jökule þ. Búasonar 2 (52). Þorsteins s. Víkingeonar 23 (452).
374. Vgl. z.B. Víga-Glúme s. 7 (26). Ljótr inn bleiki: Svarfd. 4 (134 f.). Egils s. 64 (201. 203 = lv. 38. 204 = lv. 39. 205 f. = lv. 41).
375. Vatnsd. 30 (83). Vgl. a. Vatnsd. 37 (97 f.).
376. Vgl. die Bedeutung der arktischen Hysterie bei Ohlmarke und 4 Findeisen S. 162 - 179.
377. Eyrbyggja e. 28 (74) und Egils s. 27 (70). Nicht zitiert: Svarfd. 15 (161). 17 (171).
378. 6. Saxo VII, 5 (162). Zu beachten die deutlich sexuellen Aspekte (ergi als Technik der Ekstaseerregung).
379. Auch das deutsche Wort "Schmied" wird im folgenden im Sinne der ursprünglichen Bedeutung von an. emiðr "Arbeiter in Holz und Metall" verwendet, um nicht immer im deutschen Kontext vom emiðr sprechen zu müssen. Die "Mythologie" des Eieens ist so z.T. von der des Schmiedes zu trennen. Eine ausführlichere Behandlung des Themas, als es hier auf wenigen Seiten geschehen kann, behalte ich mir vor. Zum Allgemeinen vergleiche man Mircea Eliade, Forgerone et alchimistes. Paris 1956.
380. Vgl. de Vries I S. 254.
381. 3. Saxo IV, 2: "Rosterum ee vocitari fabriliumque rerum officio callere perhibuit." Anschliessend wird seine Tätigkeit beschrieben.
382. Der jenieseioetjakische Schmiedegott Alba hat einen grossen Hammer; beim Zuechlagen zerepringen die Feleen. Vgl. Hans Findeisen, Reisen und Forschungen in Nordsibirien (Berlin 1929) S. 36.
383. Gr. Öl. helg. 20 (34).
384. Ásmundar e. kappabana 1 (81).
385. Sneglu-Halla þ. 267 (Fornrit-Text nach Morkinskinna).
386. 6. Saxo VI, 2 - 12. VII, 11 heisst ee: Quie furor inceesit? quod te, faber improbe, fatum / impulit ingenuam tentare stirpem? / Aut quis te, virgo clavis dignissima fulcrie, / egit in obcuram Venerem?...
387. Egils e. 1 (5).
388. Egile s. 58 (175).
389. Honea-Þóris e. 15 (40).
390. Á. Bóea e. 2 (6); lernt bei Busla. 11 (38): byr ávalt... huline-hjálm. 14 (58 f.); Tierversandlung und Zaubervettkampf.
391. Landn. Haukeb. 284 (100 f.).
392. Vgl. 4 Findeisen S. 94 - 97. 1 Eliade S. 408 - 412. Glaubenswelt (Diószegi) S. 401 f. Bekannt ist die zentrale Rolle des zauberkundigen Schmiedes Ilmarinen im Kalevala (auch Väinämöinen hat Schmiedezüge).
393. Gemeint ist das Neet am Weltbaum, in dem der Schamane aufgezogen wird.
394. 4 Findeisen S. 95.
395. 4 Findeisen S. 96.
396. 4 Findeisen S. 99.
397. Z.B. die neun Köpfe des altaischen Unterweltsgottes Erlik: 5 findeisen S. 33.
398. 4 Findeisen S. 88 f.
399. 4 Findeisen S. 90.
400. 4 Findeisen S. 96.
401. Nioradze S. 32.

402. 4 Findeisen S. 54. 58. 86. Donner S. 57 u. Taf. 7 (nach S. 48).
 403. Gylfag. 21 (SnE I, 90. II, 267). Skáldsk. 18 (SnE I, 284 - 286. II, 300). Hárþ. 26 (Kuhn S. 82). Lokas. 60 (Kuhn S. 108).
 404. Skáldsk. 11 (SnE I, 266. II, 312).
 405. Fáfnismál Schlussprosa (Kuhn S. 188). Völsunga s. 20 (48).
 406. Gunnlaugs s. ormstungu 2 (54): Adler mit Eisenklauen. Njáls s. 154 (447): Raben mit Eisenschnäbeln und -klauen. Hjalmtérs s. 20 (507): Geier mit Eisenschnäbeln und -klauen. Hjalmtérs s. 12 (482): Margerðr tröllkona (hafði nef ok klár af járn).
 407. Auf Angabe der Belege wird verzichtet.
 408. Gylfag. 12 (SnE I, 58). Vgl. a. SnE II, 259.
 409. Háleygjatal 3 (Skj. B I, 60). Zit. in Ynglinga s. 8 (Hekr. I, 21).
 410. 4 Findeisen S. 97. 153. 232 (Anm. 32).
 411. Hauptquellen Völundarqviða (Kuhn S. 116 - 123) und Þiðreks s. 84 - 136 (I, 73 - 133).
 412. Völundaröviða Prosa vor 1 (Kuhn S. 116).
 413. Vgl. a. Álfar ljóði der Str. 10 (Kuhn S. 118).
 414. Vgl. das Stichwort "vol magique" im Register von 1 Eliade.
 415. Þiðreks s. 103 - 106 (I, 97 - 101).
 416. Þiðreks s. 109 (I, 103 f.).
 417. Vgl. Reginn und das Schwert Gramr: Reginsmál (Kuhn S. 173-179); bes. Prosa vor 15 (Kuhn S. 177): Wollflocke. - Nornagests þ. 4 f. (87). Völsunga s. 14 f. (42 - 44): Wollflocke Kap. 15 (S. 43 f.).
 418. Reginn Bruder: Þiðreks s. 268 (I, 303 f.). Lehre: Þiðreks s. 84 f. (I, 73 - 76).
 419. Quellen: Vsp. 28 (Kuhn S. 7). 46 (Kuhn S. 11). Sigrðr. 14 (Kuhn S. 192). Ynglinga s. 4 (Hskr. I, 12 f.). Gylfag. 15 (SnE I, 68 - 70). 51 (SnE I, 190 - 192. II, 291). Vgl. de Vries I S. 245 - 248 und 'Mimir' in einem Register.
 420. Vgl. 1 Eliade S. 352.
 421. Vsp. 28 (Kuhn S. 7). Gylfag. 15 (SnE I, 68).
 422. Vgl. die Zusammenfassung des "schamanistischen Charakters der Odinsreligion" bei Closs. Anm. 62 (S. 665 - 667) und de Vries II S. 27 - 106.
 423. Elemente eines übergreifenden Komplexes können selbstverständlich auch ausserhalb eines solchen Zusammenhangs erscheinen.
 424. Vgl. de Vries II S. 64 f. sowie Falk.
 425. Vgl. de Vries II S. 73 - 75.
 426. Vgl. de Vries II S. 58 - 64.
 427. So Gering Eddakomm. I S. 290.
 428. Texte: z.B. Grímn. 20 (Kuhn S. 61) und Eddu-Brot (SnE II, 417). Óðinn als Hrafnáss in Skáldsk. 22 (SnE I, 308).
 429. Hilfsgeist in Rabengestalt in Sibirien: 4 Findeisen S. 145. Die Jakuten kennen eine Grosse Rabengottheit (4 Findeisen S. 42 f.). Raben können auch zu Schamanen werden: 4 Findeisen S. 44 f.
 430. So Nils Lid (de Vries II, 63).
 431. Bekanntester Beleg: das "Scheinopfer" des Víkarr in der Gautreks s. 7 (30 - 32). Vgl. im übrigen das Stichwort "Hängeopfer" im Register von de Vries.
 432. Str. 138, 7.-9. Halbzeile. Für eine solche Deutung spricht auch, dass sich die "Quelle" des Mets offenbar am Fusse des Baumes befand. An den beiden andern Belegstellen für das Wort Vin(d)ga - meiðr (Háleygjatal 7, Egill lv. 12) bedeutet es "Galgen"; diese Bedeutung hat sich möglicherweise sekundär vom Mythos des am Baum hängenden Óðinn aus entwickelt.

Literatur

1. Altisländische Quellen

- Es wurden nach Möglichkeit alle wichtigeren Íslendinga sögur und - þættir, Konunga sögur und - þættir sowie Fornaldarsögur durchgearbeitet, soweit sie nicht erst in sehr jungen Papierhandschriften (ab 17. Jh.) überliefert sind.
 Bei Klose (Islandkatalog der UB Kiel und Köln) so bezeichnete "Übersetzungssagas" wurden nicht berücksichtigt.
 Zitierweise: Hinter dem in verständlicher Form aufgeführten Namen der Quelle folgt die Kapitelziffer, dahinter in Klammern die Seite. Bei Ausgaben ohne Kapitelzählung folgt direkt die Seite. Bei feiner eingeteilten Ausgaben (z.B. Saxo) steht die Buchzahl vor dem Namen, dahinter folgen die Gross- und Kleinkapitel, anschliessend in Klammern die Seite.
 Abkürzungen von Ausgaben und Serien:
- | | |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| DL | Drei Lygisögur. Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konunga ok eona hans. Hg. v. Åke Lagerholm. Halle 1927 (= Sagabibl. 17) |
| Ed. Arnam. | Editiones Arnarnagagnana. København 1958 ff. |
| Fas. | Fornaldar sögur Norðrlanda eftir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn. 3 Bde. Kaupmannahöfn 1829 - 1830 |
| FI | Fjörutíu Íslendinga - þættir. Þórleifr Jónsson gaf út. Reykjavík 1904 |
| Flat. | Flateyjarbók (s.d.) |
| Fornr. | Íslensk Fornrit. Reykjavík 1933 ff. |
| Gr. Ól. helg. | Saga Óláfs konungs hins helga. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm Nr. 2 4 ^{to} med varianter fra andre håndskrifter utgitt for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. I - II. Oslo 1941 |
| Hskr. | Snorri Sturluson: Heimskringla (s.d.) |
| Kuhn | Edda (s.d.) |
| Leg. Ól. helg. | Ólafs saga hins helga. Efter pergamenthåndskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delegationssamling nr. 8 ¹¹ . Utgitt av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission ved Oscar Albert Johnsen. Kristiania 1922 |
| Odde Ól. Tryggv. | Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1932 |
| Sagabibl. | Altnordische Sagabibliothek |
| Samfund | Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur |
| S. Dan. | Sögur Danakonunga. Utgivna för Samfund... av Carl af Petersene och Emil Olson. København 1919 - 1925 |
| SnE | Snorri Sturluson: Edda (s.d.) |
| Sturl. | Sturlunga saga (s.d.) |
| ZF | Zwei Fornaldarsögur (Hrolfssaga Gautrekssonar og Ásmundarsaga kappabana) nach Cod. Holm. 7, 4 ^{to} hg. v. Ferdinand Detter. Halle 1891 |

- Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte. 3. Aufl. hg. v. Bernhard Schmeidler. Hannover, Leipzig 1917 (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*)
- Ágrip af Nórags konunga sögum hg. v. Finnur Jónsson. Halle 1929 (= Sagabibl. 18)
- Ala flekks saga. In: DL 84 - 120
- Albani þáttir ok Sunnifu. In: Flat. I, 267 - 271
- Ans saga bogsveigis. In: Fas. II, 325 - 362
- Ari Þorgilsson hinn fróði: Íslendingabók. Utgitt af Anne Holtsmark. Oslo, Stockholm, København o.J. (= Nordisk Filologi. A. 5)
- Arnórs þáttir kerlingarns s. Svaða þáttir
- Arons saga. In: Sturl. II, 237 - 278
- Asbjarnar þáttir Selsbana. In: Flat. II, 322 - 336 (a. Hskr. II, 194 ff.)
- Ásmundar saga bsrserkjabana s. Egils saga einhanda
- Ásmundar saga kappabana. In: ZF 81 - 100
- Auðunar þáttir vestfirzka. In: Fornr. VI, 361 - 368
- Bandamanna saga. In: Fornr. VII, 293 - 363
- Bárðar saga Snæfellsáss, Víglundar saga, Þórðar saga, Draumavitranir, Völsa þáttir, ved Guðbrandr Vigfusson. Udgivet af det nordiske Literatur - Samfund. Kjöbenhavn 1860
- Bergþúla þáttir. In: Bárðar saga Snæfellsáss (s.d.) 123 - 128
- Bjarnar saga hítðelakappa. In: Fornr. III, 111 - 211
- Bolla þáttir s. Laxdøla saga
- Bósa saga hg. v. O.L. Jiriczsk. Strassburg 1893
- Brandkrossa þáttir. In: Fornr. XI, 183 - 191
- Brands þáttir orva. In: Fornr. IV, 189 - 191
- Draumr Þorsteins Síðu - Hallssonar. In: Fornr. XI, 323 - 326
- Droplaugarsona saga. In: Fornr. XI, 137 - 180
- Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hg. v. Gustav Neckel. I. Text. Dritte (recte: Vierte), umgearb. Aufl. von Hans Kuhn. Heidsberg 1962 (*Germanische Bibliothek. Visrte Reihe: Texte*)
- Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana. In: DL 1 - 83
- Egils saga Skallagrímssonar (= Fornr. II)
- Egils þáttir Síðu - Hallssonar s. Egils þáttir ok Tófa
- Egils þáttir ok Tófa. In: Flat. II, 227 - 234 (a. Gr. Ol. helg. 778 ff., FI 15 - 27)
- Einars þáttir Skúlasonar. In: FI 28 - 63 (*Morkinskinna*)
- Eindriða þáttir ok Erlings. In: Flat. II, 284 - 289
- Eindriða þáttir ílbreiðs. In: Flat. I, 507 - 516
- Eireks saga víðförla. In: Flat. I, 30 - 38 (a. Fas. III, 661 - 674)
- Eiríks þáttir Hákonarsonar. In: Flat. I, 576 - 578
- Eiríks saga rauða. In: Fornr. IV, 195 - 237
- Eymundar þáttir Hringssonar. In: Flat. II, 199 - 218
- Eyrbyggja saga. In: Fornr. IV, 3 - 186
- Fagrekinna. Nórags konunga tal. Udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson. Kjöbenhavn 1902 - 03 (= Samfund XXX)
- Finnboga saga ramma. In: Fornr. XIV, 253 - 340

- Flateyjarbók I - IV (hg. v. Sigurður Nordal). Akranes 1944 - 1945
- Fljótsdøla saga. In: Fornr. XI, 215 - 296
- Flóamanna saga udgivet for Samfund... ved Finnur Jónsson. Kjöbenhavn 1932 (= Samfund LVI)
- Fóstbrœðra eaga. In: Fornr. VI, 121 - 276
- Friðþjófs saga ins frækna hg. v. Ludvig Larsson. Halle 1901 (= Sagabibliothek 9)
- Færeyingasaga. Den islandske saga om Færingerne. På ny udgiven af Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab (Finnur Jónsson). Kjöbenhavn 1927
- Gautrekesaga, Die, in zwei Fassungen hg. v. Wilhelm Ranisch. Berlin 1900 (= Palaestra. 11)
- Gauts þáttir. In: Flat. I, 558 - 562
- Geirmundar þáttir heljarskinns. In: Sturl. I, 5 - 11
- Gísla saga Súrssonar. In: Fornr. VI, 3 - 118
- Gísls þáttir Illugasonar. In: Fornr. III, 331 - 342
- Gjafa - Hefs saga s. Gautreks saga
- Grettis saga. In: Fornr. VII, 3 - 290
- Gríms saga loðinkinna. In: Fas. II, 143 - 157
- Grœnlendinga saga. In: Fornr. IV, 241 - 269
- Grœnlendinga þáttir. In: Fornr. IV, 273 - 292
- Guðmundar saga dýra. In: Sturl. I, 160 - 212
- Guðmundar saga góða. In: Sturl. I, 116 - 159
- Gull-Ásu-Þórðar þáttir. In: Fornr. XI, 339 - 349
- Gull-Þóris saga eller Þorskfirðinga saga udgivet for Samfund... ved Kr. Kálund. Kjöbenhavn 1898 (= Samfund XXVI)
- Gunnars saga keldugnúpsfíls. In: Fornr. XIV, 343 - 379
- Gunnars þáttir helmings s. Ögmundar þáttir dytts
- Gunnars þáttir Þiðrandabana. In: Fornr. XI, 195 - 211
- Gunnlaugs saga ormstungu. In: Fornr. III, 51 - 107
- Göngu - Hrólfs saga. In: Fas. III, 237 - 364
- Hákonar saga, and a fragment of Magnus saga, with appendices ed. by Guðbrand Vigfusson, M.A. London 1887 (= *Herum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*. 88,2)
- Hákonar saga góða. In: Hskr. I, 150 - 197
- Hákonar saga herðibreiðs. In: Hskr. III, 303 - 346
- Hákonar saga Ívarssonar. Udgiven for Samfund... ved Jón Helgason og Jakob Benediktsson. Kjöbenhavn 1952 (= Samfund LXII)
- Hálfðanar saga Barkarsonar, Sagan af Hálfðáni Barkarsyni. Þorleifr Jónsson gaf út. Reykjavík 1889
- Hálfðanar saga Brönufóstra. In: Fas. III, 559 - 591
- Hálfðanar saga Eysteinnssonar hg. v. Franz Holf Schröder. Halle 1917 (= Sagabibl. 15)
- Hálfðanar saga svarta. In: Hskr. I, 84 - 93
- Hálfðanar þáttir svarta. In: Flat. II, 47 - 52
- Hálfs saga ok Hálfsrekka hg. v. A. Le Hoy Andrews. Halle 1909 (= Sagabibl. 14)
- Halldórs þáttir Snorrasonar. In: Fornr. V, 251 - 277
- Hallfreðar saga. In: Fornr. VIII, 135 - 200
- Haralds saga gráfildar. In: Hskr. I, 198 - 224
- Haralds saga ins hárfagra. In: Hskr. I, 94 - 149
- Haralds saga Sigurðarsonar. In: Hskr. III, 68 - 202
- Haralds þáttir hárfagra. In: Flat. II, 53 - 70
- Haraldssona saga. In: Hskr. III, 303 - 346
- Harðar saga, utgiven av Sture Hast. Kjöbenhavn 1960 (= Ed. Arnam. A, 6)
- Haukdøla þáttir. In: Sturl. I, 57 - 62
- Hauks þáttir hábrókar. In: Flat. II, 63 - 69

- Hávarðar saga Ísfríðings. In: Fornr. VI, 291 - 358
 (Hsiðreks saga) Saga Hsiðreks konungs ins vitra. The Saga of King
 Heidrek the Wise. Translated from the Icelandic with Introduction,
 Notes, and Appendices by Christopher Tolkien. London u.a. 1960
 Heiðarviga saga. In: Fornr. III, 215 - 328
 Helga þáttir ok Úlfs. In: Fornr. XXXIV, 387 - 391
 Hslga þáttir Þórissonar. In: Flat. I, 398 - 402
 Hemings þáttir Áslákssonar sd. by Gillian Fellows Jensen. Copenhagen
 1962 (= Ed. Arnarn. B, 3)
 Hervarar saga s. Heiðreks saga
 Historia Norvegiæ. In: Monumenta Historica Norvegiæ 71 - 124
 Hjálmtírs saga ok Ölvers. In: Fas. III, 453 - 518
 Hrafnkels saga frýsýsgöða. In: Fornr. XI, 97 - 133
 Hrafn saga Sveinbjarnarsonar. In: Sturl. I, 213 - 228
 Hrafn þáttir Guðrúnarsonar. In: Fornr. VIII, 319 - 333 (a. FI 126
 - 143)
 Hrafn þáttir Hrólfirðings s. Hrafn þáttir Guðrúnarsonar
 Hreiðars þáttir. In: Fornr. X, 247 - 260
 Hróa þáttir. In: Flat. II, 149 - 158
 Hrólf saga Gautrekssonar. In: ZF 3 - 78
 Hrólf saga kraka ed. by D. Slay. Copenhagen 1960 (= Ed. Arnarn. B, 1)
 Hrómundar saga Greipssonar. In: Fas. II, 365 - 380
 Hrómundar þáttir halta. In: Fornr. VIII, 305 - 315
 Hungrvaka. In: Kristnisaga (s.d.) 87 - 126
 Hversu Nórsgar byggðist. In: Flat. I, 22 - 25
 Hensa - Þóris saga. In: Fornr. III, 3 - 47
 Illuga saga Gríðarfóstra. In: Fas. III, 648 - 660
 Íslsifs þáttir biskups Gizurarsonar. In: Kristnisaga (s.d.) 83 - 86
 Íslendinga saga. In: Sturl. I, 229 - 524
 Ívars þáttir Ingimundarsonar. In: FI 176 - 185 (Morkinskinna)
 Jónsvíkinga saga. The Saga of the Jomsvikings. Translated from the
 Icelandic with Introduction, Notes and Appendices by N.F. Blake.
 London 1962
 Jökuls þáttir Bárðarsonar. In: FI 186 - 187
 Jökuls þáttir Búasonar. In: Fornr. XIV, 47 - 59
 Kstils saga hængs. In: Fas. II, 109 - 139
 Kjalnesinga saga. In: Fornr. XIV, 3 - 44
 Knýtlinga saga. In: S. Dan. 27 - 294
 Kormáks saga. In: Fornr. VIII, 203 - 302
 Kristnisaga. Þáttir Þorvalds ens víðfjara. Þáttir Ísleifs biskups
 Gizurarsonar. Hungrvaka. Hg. v. B. Kahls. Halls 1905 (= Sagabibl.
 11)
 Króka - Refs saga. In: Fornr. XIV, 119 - 160
 Kumlúga þáttir. In: Bárðar saga Snæfellsáss (s.d.) 129 - 130
 Landnáma þáttir. In: Flat. I, 272 - 274
 Landnámabók. Hauksbók. Sturlubók. Melabók m.m. Udgiven af Det Konge-
 lige Nordiske Oldskrift-Selskab (Finnur Jónsson). København 1900
 Laxdæla saga. In: Fornr. V, 3 - 248
 Ljósavstninga saga. In: Fornr. X, 3 - 106

- Magnúss saga berfötts. In: Hskr. III, 210 - 237
 Magnúss saga blinda ok Haralds gilla. In: Hskr. III, 278 - 302
 Magnúss saga Erlingssonar. In: Hskr. III, 373 - 417
 Magnúss saga ins góða. In: Hskr. III, 3 - 67
 Magnúss saga lengri. In: Fornr. XXXIV, 335 - 383
 Magnúss saga skemmri. In: Fornr. XXXIV, 311 - 332
 Magnússona saga. In: Hskr. III, 238 - 277
 Måna þáttir Íslendinga. In: FI 188 - 190 (Sverris saga)
 Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Norges histo-
 rie i middelalderen. Udgivne efter offentlig foranstaltning ved
 Gustav Storm. Kristiania 1880.
 Morkinskinna. Udgivet for Samfund... ved Finnur Jónsson. København
 1932 (= Samfund. LIII)
 Njáls saga (= Fornr. XII.)
 Nornagests þáttir. In: Völsunga saga (s.d.) 84 - 92
 Odds þáttir Ósfigssonar. In: Fornr. VII, 367 - 374
 Ófeigs þáttir. In: Fornr. X, 117 - 121
 Ólafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Univer-
 sitetsbibliotek, Deleardieske samling nr. 8^{II}. Utgitt av Den Norske
 Historiske Kildeskriftkommission ved Oscar Albert Johnsen. Kristia-
 nia 1922
 (Ólafs saga helga) Saga Ólafs konungs hins hslga. Den etore saga om
 Olav den hellige. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket
 i Stockholm Nr. 2 4^{to} med varianter fra andre håndskrifter utgitt
 for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. I -
 II. Oslo 1941
 Ólafs saga helga (= Hskr. II)
 Ólafs saga kyrra. In: Hskr. III, 203 - 209
 (Ólafs saga Tryggvasonar) Saga Ólafs Tryggvasonar af Oddr Snorra-
 son munk. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1932
 Ólafs saga Tryggvasonar en mesta. Udgivet af Ólafur Halldórsson. I -
 II (mehr noch nicht erschienen) København 1958 - 61 (= Ed. Arnarn.
 A, 1 - 2)
 Ólafs saga Tryggvasonar. In: Hskr. I, 225 - 372
 Ólafs þáttir Geirstaðaálfs. In: Gr. Ól. helg. 715 - 735 (a. Flat. II,
 74 - 78)
 Orkneyinga saga. In: Fornr. XXXIV, 3 - 300
 Orms þáttir Stórolfssonar. In: Flat. II, 1 - 14
 Ragnars saga loðbrókar. In: Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar,
 udgivet for Samfund... ved Magnus Olsen. København 1906 - 08
 (= Samfund. XXXVI)
 Þáttir af Ragnars sonum. In: Fas. I, 343 - 360
 Rauðúlfs þáttir. In: Gr. Ól. helg. 655 - 682 (a. Flat. II, 397 - 409)
 Reykdæla saga ok Víga-Skútu. In: Fornr. X, 151 - 243
 Saxonis Gesta Danorum primum a C. Knabs et P. Herrmann reoensita
 recognoverunt et ediderunt J. Olrik et H. Raeder. Tomus I textum
 continens. Hauniæ MCMXXI
 (Sigurðar þáttir slefu) Þáttir frá Sigurði konungi slefu, syni Gunn-
 hildar. In: Flat. I, 19 - 22
 Skáldasaga Haralds konungs. In: Hauksbók. Udgiven... af Det Kongelige
 Nordiske Oldskriftselskab (København 1892 - 96) 445 - 455

- Snsglu-Halla þáttir. In: Fornr. IX, 263 - 295
 (Snorri Sturluson:) Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi.
 3 Bde. Hafnir 1848 - 1887
 Snorri Sturluson: Heimskringla (= Fornr. XXVI - XXVIII)
 Stefnis þáttir Þorgilssonar. In: Flat. I, 316 - 319
 Stens þáttir Skaftasonar. In: Flat. II, 362 - 368 (= Hskr. II,
 241 ff.)
 Stjórn - Odda Draumr. In: Bárðar saga Snæfellsáss (s.d.) 106 - 123
 Stúfs þáttir. In: Fornr. V, 281 - 290
 Sturlaugs saga starfsama. In: Fas. III, 592 - 647
 Sturlu saga. In: Sturl. I, 63 - 114
 Sturlu þáttir. In: Sturl. II, 227 - 236
 Sturlunga saga. Jón Hælgason, Magnús Finnþegason og Kristján Eldjárn
 sáu um útgáfunu. I - II. Reykjavík 1946
 Styrbjarnar þáttir Sviakappa. In: Flat. II, 146 - 149
 Svarfdala saga. In: Fornr. IX, 129 - 208
 Svaða þáttir ok Arnórs kerlingarnefs. In: Flat. I, 484 - 488
 Svnsins þáttir ok Finns. In: Flat. I, 430 - 436
 Sverris saga sttr Cod. AM 327 4. Utgjevi av Den Norske Historiske
 Kildaskriftkommission ved Gustav Indræb, Kristiania 1920
 Svinfellinga saga. In: Sturl. II, 87 - 103
 Sögubrot af fornkonungum. In: S. Dan. 1 - 25
 Sörla saga sterka. In: Fas. III, 408 - 452
 Sörla þáttir. In: Flat. I, 304 - 313

Tóka þáttir. In: Flat. II, 220 - 222

- Valla - Ljóts saga. In: Fornr. IX, 233 - 260
 Vápnfirðinga saga. In: Fornr. XI, 23 - 65
 Vatnsdala saga. In: Fornr. VIII, 3 - 131
 Víga - Glúms saga. In: Fornr. IX, 3 - 98
 Viglunda saga. In: Fornr. XIV, 63 - 116
 Vöðu - Brands þáttir. In: Fornr. X, 125 - 139
 Völsa þáttir. In: Flat. II, 441 - 446
 (Völsunga saga) Leopold Zatočil. Sága o Volsuných (Volsunga saga).
 Praha 1960 (= Opsra Universitatis Brunensis. 64)

Ynglinga saga. In: Hskr. I, 9 - 83
 Yngvars saga víðförla jámst ett bihang om Ingvarsinskrifterna, ut-
 givn för Samfund... av Emil Olson. Köbenhavn 1912 (= Samfund.
 XXXIX)

- Þiðrandi þáttir ok Þórhalls. In: Flat. I, 465 - 468
 Þiðriks saga af Bern. Udgivst for Samfund... ved Henrik Bertelssn.
 I - II. Köbenhavn 1905 - 11 (= Samfund. XXXIV)
 Þórarins þáttir. In: Fornr. X, 143 - 147
 Þórarins þáttir Stuttfeldar. In: FI 364 - 368
 Þorgils saga ok Hafliða. In: Sturl. I, 12 - 50
 Þorgils saga skarða. In: Sturl. II, 104 - 226
 Þorgíms þáttir Hallasonar. In: Fornr. IX, 299 - 303
 Þórhalls þáttir knapps. In: Flat. I, 488 - 490
 Þorleifs þáttir jarlaskálds. In: Fornr. IX, 215 - 229
 Þormóðar þáttir. In: Fornr. VI, 279 - 288
 Þorékfirðinga saga = Gull - Þóris saga
 Þorstsins saga hvíta. In: Fornr. XI, 3 - 19

- Þorsteins saga Síðu - Hallssonar. In: Fornr. XI, 299 - 320
 Þorstsins saga Víkingssonar. In: Fas. II, 383 - 459
 Þorstsins þáttir Ásgrímssonar. In: Flat. IV, 220 - 223
 Þorsteins þáttir austfirðinga. In: Fornr. XI, 329 - 336
 Þorstsins þáttir Þajarmagns. In: Fornmanna sögur, sptir gömlum handri-
 tum útgefnar að tilhlutun hins Norræna Fornfræða Félags. Þriðja
 bindi (Kaupmannahöfn 1827) 175 - 198
 Þorstsins þáttir forvitna. In: Flat. IV, 218 - 220
 Þorsteins þáttir Hallssonar. In: Flat. IV, 91 - 95
 Þorstsins þáttir skelks. In: Flat. I, 462 - 464
 Þorstsins þáttir stangarhöggs. In: Fornr. XI, 69 - 79
 Þorstsins þáttir sögufræða. In: Fornr. XI, 335 f.
 Þorsteins þáttir tjaldstæðinga = Þorstsins þáttir Ásgrímssonar
 Þorstsins þáttir uxafóts. In: Flat. I, 274 - 290
 Þorvalds þáttir tasalda. In: Flat. I, 420 - 426
 Þorvalds þáttir sns víðförla. In: Kristnisaga (s.d.) 59 - 81
 Þorvarðar þáttir krákunefs. In: Fornr. VI, 371 - 374
 Þórðar saga hrðu. In: Fornr. XIV, 163 - 226
 Þórðar saga kakala. In: Sturl. II, 1 - 86

Ögmundar þáttir dytts. In: Fornr. IX, 101 - 115
 Ölkofra þáttir. In: Fornr. XI, 83 - 94
 Örvar - Odds saga hg. v. R.C. Boer. Halle 1892 (= Sagabibl. 2)

2. Andere Quellen und Sekundärliteratur

Sekundärliteratur wird nur mit der Seitenzahl zitiert. Mehrere Werke
 des gleichen Verfassers sind nach den üblichen Kriterien geordnet und
 erscheinen als Zitat mit ihrer Nummer: 1 Narr 233 = Karl J. Narr,
 Bärenzstremonien... S. 233.

- Andersson, Theodors M.: The Problem of Icelandic Saga Origins. New
 Haven 1964 (= Yals Germanic Studiss. I)
 Arbman, Holgar: The Vikings. New York 1961 (= Ancient Peoples and
 Places. 21)
 Bshn - Blancks, Günter: Das germanische Tierknochenopfer und sein
 Ursprung. Ausgrabungen und Funds 10 (1965) 233 - 239
 Blum, Ida: Die Schutzgeister in der altnordischen Literatur. Diss.
 Strassburg 1912
 Buchholz, Peter: Möglichkeiten und Grenzen einer germanischen Reli-
 gionsgeschichte. Phil. Mag. Arb. Münster 1966 (geänderte Fassung
 u.d.T. Perspectives for Historical Research in Germanic Religion,
 History of Religions /Chicago/ November 1968)
 ders.: Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte 1954 -
 1964. Literatur zu den antiken Rand- und Nachfolgekulturen im
 aussermediterranean Europa unter besonderer Berücksichtigung der
 nichtchristlichen Religionen. Berlin 1967 (= Arbeitsiten zur Früh-
 mittelalterforschung. 2)
 Carlsson, Sten - Rosén, Jerker: Den svenska historien. 1. Forntid,
 vikingatid och tidig medeltid till 1319. Stockholm 1966

- Clemen, Karl: Religionsgeschichte Europae. 1. Bie zum Untergang der nichtchristlichen Religionen. Heidelberg 1926 (= Kulturgeschichte der Bibliothek. II, Reihe, Bd. 1)
- Closs, Alois: Die Religion des Semnonenstammes. - Die Indogermanen- und Germanen-Frage. Neue Wege zu ihrer Lösung. Hg. v. Wilhelm Koppers. Salzburg 1936 (= Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 4) 549 - 673
- ders.: Das Religiöse im Schamanismus. - Kairos 2 (1960) 29 - 38
- Collinder, Björn: Lapparna. - Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. X (København 1965) Sp. 316 - 320
- Donner, Kai: La Sibérie. Paris 1946 (= L'espèce humaine. 6)
- Edsman, Carl-Martin: Återspeglar Vøluspá 2: 5-8 ett schamanistiskt ritual eller en keltisk åldersvers? - Arkiv 63 (1948) 1 - 54
- ders.: The Story of the Bear Wife in Nordic Tradition. - Ethnos 21 (1956) 36 - 56
- Eggers, Hans-Jürgen: Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur. Leipzig 1932 (= Form und Geist. 27)
- Eliade, Mircea: Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951
- ders.: Forgerons et alchimistes. Paris 1956
- ders.: Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. Paris 1959 (= Les Essais. XCII)
- ders.: Recent Works on Shamanism. - History of Religions 1 (1962) 152 - 186
- Ellis, Hilda R.: The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge 1943
- Ellis Davidson, Hilda R.: Pagan Scandinavia. London 1967 (= Ancient Peoples and Places. 58)
- Falk, Hjalmar: Odensheite. Kristiania 1924 (= Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse. 1924. No. 10)
- Findeisen, Hans: Mensch und Tier als Liebespartner in der volksliterarischen Überlieferung Nordeasiens und der amerikanischen Arktis, unter besonderer Berücksichtigung der Schwanfräuerzählung und ihrer Genese. Augsburg 1956 (= Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde. 35)
- ders.: W.G. Bogoras' Schilderung zweier schamanischer Séancen der Küsten-Tschuktschen (Nordostsibirien), hg. v. - Augsburg 1956 (= Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde. 38)
- ders.: Der Adler als Kulturbringer im nordeurasiatischen Raum. Augsburg 1956 (= Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde. 40)
- ders.: Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Stuttgart 1957 (= Urban - Bücher. 28)
- ders.: Nordasien. - Abriss der Geschichte aussereuropäischer Kulturen II (München 1964) 1 - 34
- Friedrich, Adolf: Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. - Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 5 (1943) 189 - 247
- Fritzner, Johan: Lappernes hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmændenes, tro og overtro. - Historisk Tidsskrift udgivet af Den Norske Historiske Forening (Kristiania) IV (1877) 135 - 217
- Gering, Hugo: Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Kiel 1902

- ders.: Kommentar zu den Liedern der Edda. Nach dem Tode des Verfassers hg. v. B. Sijmons. Halle 1927 - 1931
- Geschichte der UdSSR. Hg. v. Akademienmitglied B.D. Grekow. I. Feudalismus. 9.-13. Jh. II. Feudalismus. 14.-15. Jh. Berlin 1957 - 58
- Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Hg. v. V. (Ilmos) Diözegi. Budapest 1963
- Graan, Olaus: Relation, Eller en Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Vrsprung, så väl som om heela dheras Lefwernes Förehållande. Uppsala 1899 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII, 2)
- Hallowell, Irving: Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. - American Anthropologist 28 (1926) 1 - 175
- Hamel, A.G. van: Gambanteinn. - Neophilologus 17 (1932) 136 - 143, 234 - 239
- ders.: Ödinn hanging on the tree. - Acta Philologica Scandinavica 7 (1932) 260 - 288
- Harva, Uno s. Holmberg, Uno
- Herrmann, Paul: Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. Leipzig 1922
- Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen. I. Frankfurt 1934
- Hoffmann, Helmut: Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart 1967 (= Symbolik der Religionen XII)
- Holmberg, Uno: Der Baum des Lebens. Helsingfors 1922 (= Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Ser. B, Tom. XVI, Nr. 3)
- ders.: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki 1938 (= FFC. 125)
- ders.: Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki 1952 (= FFC. 142)
- ders.: Finno - Ugric, Siberian. Repr. New York 1964 (= The Mythology of All Races. IV)
- Itkonen, T.I.: Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. Helsinki 1946 (= Mémoires de la Société Finno - Ougrienne. 87)
- Jónsson, Finnur: Um galdra, seið, seiðmenn og völur. - Þrjár ritgerðir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsteð, sögufræðingi og sögukenndara, á áttatugasta fæðingardegi hans þ. 13. nóvember 1892, af þremur lærisveinum hans, Finni Jónssyni, Valtý Guðmundssyni og Boga Th. Melsteð (Kaupmannahöfn 1892) 5 - 28
- ders.: Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie. Anden udgave. København 1920 - 1924
- Juttikala, Eino - Pirinen, Kauko: Geschichte Finnlands. Stuttgart 1964 (= Kröners Taschenausgabe. 365)
- Källskifter till Lapparnas Mytologi. Utgifna af Edgar Reuterskiöld. Stockholm 1910 (= Bidrag till vår odlings häfder. 10)
- Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. (I) Aus dem finnischen Urtext übertragen von Lore Fromm und Hans Fromm. (II) Kommentar von Hans Fromm. München 1967
- Karjalainen, K.F.: Die Religion der Jugra - Völker. I - III. Helsinki, Porvoo 1921 - 27 (= FFC. 41. 44. 63)
- Karsten, Rafael: The Religion of the Samek. Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps. Leiden 1955
- Kiil, Vilhelm: Hliðskjálf og seiðhjallr. - Arkiv 75 (1960) 84 - 112
- Kildskifter til den lappiske mytologi. Ved J(ust) Knut Qvigstad. Trondhjem 1903 - 10 (= Det. Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter. 1903. No. 1. 1910. No. 4)

- Klare, Hans-Joachim: Die Toten in der altnordischen Literatur. - Acta Philologica Scandinavica 8 (1933-34) 1 - 56
- Körningh, Johan Ferdinand: Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659 - 60. Översättning från latinet av John Granlund. Med förord av Andreas Lindblom utgiven av Ernst Manker. Stockholm 1956 (= Acta Lapponica. IX:1)
- Læstadius, Lars Levi: Fragmenter i lappska mythologien av - med inledning och kommentar utgivna av Harald Grundström. Stockholm 1950 (= Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv. B, 61)
- Lehtisalo, T.: Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Helsinki 1924 (= Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 53)
- Lid, Nils: Trollidom. Nordiske etudier utgjevne som festschrift till Seketiåredagen 16. januar 1950. Oslo 1950
- Lot-Falok, Eveline: Les rites de chasse chez les peuples sibériens. Paris 1953 (= L'espèce humaine. 9)
- Lundius Lappo, Nicolaus: Descriptio Lapponia. Uppsala 1905 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv. XVII,5)
- Manker, Ernst: Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie. I. Die Trommel als Denkmal materieller Kultur. Stockholm 1938. II. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens. Stockholm 1950 (= Acta Lapponica. I. VI)
- ders.: Lapparnas heliga ställen. Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och Landsantikvariernas Fältundersökningar. Stockholm 1957 (= Acta Lapponica. XIII)
- Musset, Lucien: Les peuples scandinaves au Moyen Âge. Paris 1951
- Muster, Wilhelm: Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben. Diss. Graz 1947
- Narr, Karl J.: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. - Saeculum 10 (1959) 233 - 272
- ders.: Urgeschichte der Kultur. Stuttgart 1961 (= Kröners Taschenausgabe. 213)
- ders.: Wege zum Veretändnis prähistorischer Religionsformen. - Kairos 1963, 179 - 188
- ders.: Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit. - Handbuch der Urgeschichte, hg. v. Karl J. Narr. I. Ältere und mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen (Bern, München 1966) 298 - 320
- Nioradze, Georg: Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925
- Niurenus, Olaus Petri: Lappland eller beskriwning öfver den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverige. Uppsala 1905 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv. XVII,4)
- Nyberg, Henryk Samuel: Die Religionen des alten Iran. Leipzig 1938 (= Mitteilungen der Vorderasiatischen - Ägyptischen Gesellschaft. 43. Bd.)
- Ohlhaver, Horst: Der germanische Schmied und sein Werkzeug. Leipzig 1939 (= Hamburger Schriften zur Vorgeschichte und Germanischen Frühgeschichte. 2)
- Ohlmarke, Åke: Studien zum Problem des Schamanismus. Lund, Kopenhagen 1939
- Olrik, Axel: At sidde på høj. - Danske Studier 1909, 1 - 10
- ders.: Yggdræil. - Danske Studier 1917, 49 - 62
- Olsen, Magnus: Varðlokur. Et bidrag til kündeap om gammelnoek trolldom. - Maal og Minne 1916, 1 - 21

- ders.: Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne. - Revue de l'histoire des religions 111 (1935) 177 - 221, 112 (1935) 5 - 49
- ders.: Edda- og Skaldekvad. Forarbejder til kommentar. Oslo 1960 ff. (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse)
- Paproth, Hans-Joachim Rüdiger: Das Bärenfest der Ketó in Nordsibirien in Zusammenhang gebracht mit den Bärenzeremonien und Bärenfesten anderer Völker der nördlichen Hemisphäre. - Anthropos 1962, 55-88
- Paezkiewicz, Henryk: The Making of the Russian Nation. London 1963
- Paulson, Ivar: Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. Stockholm 1958 (= The Ethnographical Museum of Sweden. Monograph Series. Publication No. 5)
- ders.: Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker. - Zeitschrift für Ethnologie 84 (1959) 270 - 293
- ders.: Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. Jägerischer Glaubensvorstellungen. Stockholm 1961 (= Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion. 2)
- Paulson, Ivar - Hultkrantz, Åke - Jettmar, Karl: Die Religionen Nordeurasien und der amerikanischen Arktis. Stuttgart 1962 (= Die Religionen der Menschheit. 3)
- Paulson, Ivar: Zur Phänomenologie des Schamanismus. - Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964) 121 - 140
- The Peoples of Siberia. Ed. by M.G. Levin and L.P. Potapov. Chicago 1964
- ✓ Pipping, Rolf: Odin i Galgen. Kopenhagen 1928 (= Studier i nordisk filologi 18, Nr. 2)
- Pittioni, Richard: Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. Wien 1949
- Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten hg. v. Johannes Hoops. 4 Bde. Strassburg 1911 - 1919
- Reichardt, Konstantin: Odin am Galgen. - Wächter und Hüter. Festschrift für Hermann J. Weigand (1957) 15 - 28
- Reste lappischen Volksglaubens, gesammelt u. hg. v. Paaavo Ravila. Helsinki 1934 (= Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. LXVIII)
- Rheén, Samuel: En kort Relation om Lapparnes Lefwärd och Sedher, wijs - Skiepelsser, eampt i många Stycken Grofwe wildfarelsser. Uppsala 1897 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv. XVII,1)
- Rieger, Max: Über den nordischen Fylgenglauben. - ZfdA 42 (1898) 277-290
- ✓ Rosén, Helge: Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion. Lund 1918
- Rudy, Zvi: Ethnosozologie sowjetischer Völker. Bern, München 1962
- Sälzle, Karl: Tier und Mensch. Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit. München, Basel, Wien 1965
- Savagot, Aurélien: Les anciens Finnois. Paris 1961
- Schamanengeschochten aus Sibirien. Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von Adolf Friedrich und Georg Buddruss. München-Planegg 1955

- Joannis Schefferi von Strassburg Lappland / Das ist: Neue und wahrhaftige Beschreibung von Lappland und dessen Einwohnern / worin viel bisshero unbekandts Sachen von der Lappen Ankunfft / Aberglauben / Zauberkünsten / Nahrung / Kleidern / Geschäften / wie auch von den Thieren und Metallen so es in ihrem Lande giebet / erzählet / und mit unterschiedlichen Figuren fůrgestellt worden. Franckfurt am Mayn und Leipzig 1675
- Schmidt, Wilhelm: Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch - kritische und positive Studie. XII. Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Hg. v. Fritz Bornemann. Münster 1955
- Schröder, Dominik: Zur Struktur des Schamanismus (mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum). - Anthropos 50 (1955) 848 - 881
- See, Klaus v.: Berserker. - Zeitschrift für deutsche Wortforschung N.F. 2 (1961) 129 - 135
- Serning, Inga: Lapska offerplatsfynd från järnålder och medeltid i de svenska lappmarkerna. Stockholm 1956 (= Acta Lapponica. XI)
- Sieg, Gerd: Die Funktion der magischen Gegenstände und anderer Zauber-motive in einigen Isländersagas. Diss. Leipzig 1958
- Silverman, Julian: Shamans and Acute Schizophrenia. - American Anthropologist 69 (1967) 21 - 31
- Steen, Adolf: Samens kristning og Finnemisjonen til 1888. Oslo 1954 (= Avhandlinger utgitt av Egede Instituttet. 5)
- Stökl, Günther: Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1962 (= Kröners Taschenausgabe. 244)
- Straubergs, Karlis: Zur Jenseits-topographie. - Arv 13 (1957) 56-110
- Ström, Folke: Den döendes makt och Odin i trädet. Göteborg 1947 (= Göteborgs högskolas Årsskrift LIII /1947/ Nr. 1)
- Strömbäck, Dag: Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria. Stockholm 1935 (= Nordiska texter och undersökningar. 5)
- Studies in Siberian Shamanism. Ed. by Henry N. Michael. Toronto 1963 (= Arctic Institute of North America. Anthropology of the North: Translations from Russian Sources. No. 4)
- Sturtevant, A.M.: Three Old Norse Words: Gamban, Ratatöskr, and Gymir. - Scandinavian Studies 28 (1956) 109 - 114
- Sverdrup, Georg: Rauschtrank und Labetränk im Glauben und Kultus unserer Vorfahren. Oslo 1941 (= Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse. 1940. No. 5)
- Thompson, Stith: Motif-Index of Folk Literature. A classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, mediæval romances, exempla, fabliaux, jest-booke, and local legends. 6 Bde. Helsinki 1932 - 36 (= FFC. 106. 107. 108. 109. 116. 117)
- Tornøus, Johannes: Berättelse om Lappmarkerna och Deras Tillstånd. Uppsala 1900 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och evenskt folkliv. XVII, 3)
- Tuderus, Gabriel: En kort underrättelse om the österbothnische lappar, som under Kiemi Gebiet lyda. Uppsala 1905 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv. XVII, 6)
- (Turi, Johan) Das Buch des Lappen Johan Turi. Erzählung von dem Leben der Lappen. Hg. v. Emilie Demant. Frankfurt 1913
- Vajda, Laszlo: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. - Uralaltaische Jahrbücher 31 (1959) 456 - 485
- Vorren, Ørnulv - Manker, Ernet: Lapp Life and Customs. A Survey. London 1962

- Vries, Jan ds: Altgermanische Religionsgeschichte. 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin 1956 - 57 (= Grundriss der germanischen Philologie. 12)
- Vårt folks historie. I. Anders Hagen - Charles Joys: Forhistorisk tid og vikingtid. Oslo 1962. II. Charles Joys: Hellig Olavs arv. Oslo 1962

Lebens- und Bildungsgang

Am 6. Februar 1941 wurde ich als Sohn des Versicherungsangestellten Günther Buchholz und seiner Ehefrau Ilse geb. Schmidt zu Saarbrücken geboren. Nach Volksschulen in Saarbrücken und Scheidt/Saar besuchte ich seit 1951 die Staatliche Oberrealschule Saarbrücken, die ich im März 1960 mit dem Reifezeugnis verließ. Anschließend immatrikulierte ich mich an der Universität des Saarlandes zum Studium der Germanistik und Anglistik, wozu im Wintersemester 1960/61 die Nordische Philologie trat.

Von August 1962 bis Juli 1963 war ich als Assistent Teacher an drei Höheren Schulen in Glasgow tätig. Danach setzte ich mein Studium in Saarbrücken und seit Sommersemester 1964 in Münster fort. Bis zum Magisterexamen war ich studentische Hilfskraft am Institut für Frühmittelalterforschung, danach Wissenschaftliche Hilfskraft am gleichen Institut.

Im Juni/Juli 1964 bestand ich vor dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt des Saarlandes in Saarbrücken den philosophisch - pädagogischen Teil des Staatsexamens für das Lehramt an Gymnasien mit "sehr gut".

Am 14. November 1966 bestand ich die Magisterprüfung in den Fächern Nordische, Deutsche und Englische Philologie mit Auszeichnung.

Im August 1967 erschien meine "Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte 1954 - 1964" bei de Gruyter, Berlin.

Im Mai 1968 heiratete ich Birkhild Utta.